3 1761 08149969 1

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES

PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

SOUS LA DIRECTION

DE

M. H. VUILLEUMIER

professeur de théologie à l'Académie de Lausanne,

ET DE

M. J.-F. ASTIÉ

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

Quinzième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL ÉDITEUR

1882

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. VUILLEUMIER et J.-F. ASTIÉ, sont secondés par un comité qui se compose actuellement de MM. *Philippe Berger*, professeur à Paris; *P. Chappuis* et *Eug. Dandiran*, professeurs à l'académie de Lausanne; *Marc Doret*, pasteur à Satigny; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel; *Lucien Gautier*, professeur à la faculté de l'Eglise libre, à Lausanne; *Charles Martin*, pasteur à Genève; *Ernest Martin*, licencié en théologie, à Genève; *Charles Monvert*, professeur à la faculté indépendante de Neuchâtel; *Albert Revel*, professeur à l'école vaudoise de théologie de Florence; *A. Sabatier*, professeur à Paris; *H. Soulier*, docteur en philosophie, à Rome; *Edmond Stapfer*, professeur à Paris.

BR
3
R4
année 15
LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE

DANS SA PHASE ACTUELLE

S'il est un domaine où la foi et la science soient faites pour marcher de concert, c'est celui des études qui ont pour objet l'histoire de nos livres saints. Sur ce terrain-là, plus qu'ailleurs peut-être, les intérêts bien entendus de la foi, je veux dire d'une foi vraiment protestante, se rencontrent avec ceux d'une science intègre.

La Bible est pour le croyant le livre par excellence, le seul dont il ne puisse se passer. Mais enfin, c'est un livre, et un livre ne tombe pas du ciel. Tel qu'il est, ce livre renferme la plus grande et la plus sainte des histoires. Mais, lui-même, il a eu son histoire aussi. Il n'est pas né en un jour, il n'a pas même été recueilli en une seule fois ; et, qui plus est, la plupart des écrits dont il se compose ne prétendaient pas, au moment de sortir des mains de leurs auteurs, à un caractère exceptionnel de sainteté. Bien différents en cela du Coran, c'est plus ou moins longtemps après leur publication que leur valeur intrinsèque, historique, religieuse ou morale, jointe au prestige du nom, réel ou supposé, de leurs auteurs, les a fait mettre à part comme des livres revêtus, à divers degrés, d'une autorité normative pour la foi, la pensée, la vie religieuses. La vénération toute particulière dont ils sont devenus les objets a été le résultat d'une expérience, parfois lente à se faire, de l'autorité avec laquelle leur contenu s'imposait à la conscience des lecteurs. Et le crédit dont jouissaient ces documents *écrits*, le besoin de les réunir en un seul corps, pour les distinguer de tout autre

livre, sont allés grandissant dans la mesure où la *parole* inspirée se faisait plus rare, dans la mesure où le sentiment se faisait jour que l'action créatrice de l'esprit révélateur, qui animait ces pages et en faisait une source de lumière et de force, allait s'affaiblissant au sein de la communauté. Ainsi s'est formé le canon de l'Ancien, ainsi celui du Nouveau Testament[1].

Assurément les questions historiques relatives à la formation de cette bibliothèque sans pareille ne sont que d'une importance secondaire auprès des grandes choses, des vérités éternelles qui nous y sont révélées. On a parfois exagéré la portée de ces questions. A entendre certains auteurs et, plus encore, à les voir à l'œuvre, il semblerait vraiment que toute l'étude de la Bible, bien plus, que toute la théologie dût se réduire à faire de la critique biblique. Comme si cette dernière était autre chose que l'un des moyens de parvenir à l'exacte connaissance du contenu des saintes Ecritures! Comme si, hors de là et sans elle, il n'y avait pas de salut! Heureux, serions-nous bien plutôt tenté de dire, heureux les simples dont la foi humble et naïve ne soupçonne même pas que de pareilles questions puissent se poser!

Cette foi, si elle existe encore, n'est pas, ne peut ni ne doit être la nôtre. Les questions sont posées, il faut les envisager en face. Leur importance, pour être secondaire, n'en est pas moins réelle. Ce n'est pas ici une simple affaire de curiosité littéraire. La critique biblique s'impose à nous à un double titre. D'abord, elle est pour nous un besoin en notre qualité de chrétiens du XIXe siècle, c'est-à-dire d'un siècle qui a, comme aucun de ses devanciers, soif de vérité historique et n'est satisfait que lorsqu'il a pu remonter aux sources premières, à la genèse de toutes choses. Ensuite, elle est pour nous un devoir en notre qualité de théologiens protestants.

[1] Voir sur ce sujet H. Ewald, *Ueber die Heiligkeit der Bibel, Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, VII, pag. 68 et suiv., le travail de M. Dillmann sur la formation du canon de l'Ancien Testament, inséré dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, III, pag. 419 et suiv., et l'article de M. Sabatier sur le *Canon du Nouveau Testament* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, tom. II. pag. 587 et suiv.

Plus est grand le prix que j'attache à la révélation de la grâce et de la vérité divines dont la Bible est pour tous les temps le document authentique ; plus je me sens poussé par les besoins les plus profonds de ma conscience et de mon cœur à exploiter les trésors que ce livre renferme, afin d'en enrichir ma vie spirituelle ; plus aussi il m'importe de le bien connaître. Mais comment puis-je me flatter de le connaître tant que je ne l'ai pas examiné de près, non seulement tel qu'il *est*, mais tel qu'il est *devenu?* Comment puis-je en acquérir la pleine et saine intelligence aussi longtemps que je n'ai pas essayé tout au moins de me faire une opinion sur les circonstances où il est né, la manière dont il s'est formé ?

Précisément parce que je suis et veux être un chrétien *biblique*, je suis hautement intéressé à savoir, non pas seulement ce qu'enseigne à cet égard une tradition plus ou moins ancienne, plus ou moins digne de la confiance avec laquelle on l'a universellement acceptée jusqu'au moment où s'est éveillé le sens historique; non pas ce que la spéculation dogmatique a décrété à priori que ce livre *devait* être pour répondre aux théories qu'elle s'est faites sur Dieu, ses rapports avec le monde, la révélation, l'inspiration, etc., mais à savoir ce que ces documents eux-mêmes, loyalement consultés, nous apprennent, les indices qu'ils peuvent nous fournir au sujet de leur origine, de l'âge de leurs divers éléments et de leur valeur respective, des auteurs qui ont concouru à leur composition, du but prochain en vue duquel ils ont été publiés en leur temps, des péripéties par lesquelles ils ont passé, des transformations, peut-être, qu'ils ont subies dans le cours des siècles. « Pour être moralement si haut placés, a-t-on dit avec raison [1], les auteurs bibliques n'ont pas perdu, sans doute, le droit qu'a tout auteur quelconque d'être pris en toute première ligne tel qu'il se donne lui-même. »

Une foi éclairée autant que vivante ne peut donc se passer de critique. Et pourquoi craindrait-elle de recourir aux lumières de la science ? Ne sont-elles pas sœurs ? n'aspirent-elles pas, chacune à sa manière, au même but ? Pas de piété intelligente sans

[1] P. Kleinert, *Das Deuteronomium und der Deuteronomiker*, pag. 26.

un amour sincère de la vérité. Pas de science vraie sans conscience, et la conscience ne va guère sans un fonds de piété. Je dis plus : non seulement le théologien protestant a le droit et le devoir d'appliquer à l'Ecriture les procédés d'une critique pleine à la fois de respect et de droiture; en vertu même de sa foi, il est plus apte que personne à exercer cette critique avec impartialité. L'indépendance par la foi, on l'a fort bien dit, est le privilège du critique chrétien; elle doit être le trait distinctif de la science qu'il cultive [1].

Enoncés dans ces termes généraux, les principes dont nous venons de nous faire l'organe ne rencontrent que peu d'opposition de nos jours. Ils commencent à faire leur chemin parmi les chrétiens laïques chez qui une certaine culture s'unit à des convictions personnelles. Pour les théologiens de notre génération, ce sont presque des lieux communs. Mais, du principe abstrait, passez à l'application concrète, essayez de traduire la théorie en pratique : aussitôt éclatent les *si* et les *mais*, l'incurable méfiance à l'endroit de la critique se réveille, et peu s'en faut qu'on ne suspecte vos intentions. On admettra à la rigueur que la critique s'exerce sur des livres tels que le Cantique des cantiques ou l'Ecclésiaste, dont la présence dans le canon ne laisse pas que de causer un certain malaise à plus d'un fidèle. On ne s'effarouchera pas trop de la voir s'attaquer à la tradition qui attribue à l'apôtre Paul l'épître aux Hébreux. Mais à côté de ces livres il en est d'autres qui constituent, dirait-on, un domaine réservé portant l'inscription *Noli me tangere !* De ce nombre sont les cinq premiers livres du volume sacré, les livres dits de Moïse.

La crainte de voir la critique appliquée à ce corps d'écrits ne s'explique que trop aisément. Le Pentateuque est des trois collections dont se compose le canon hébreu celle qui a été mise à part la première, celle qui le plus anciennement a joui chez

[1] Voir les belles pages de Frédéric Rambert sur la foi comme principe de critique, dans le *Chrétien évangélique* de janvier 1873. Il est regrettable que ces pages, d'entre les meilleures qui soient sorties de la plume de notre ami et collaborateur, aient échappé à l'attention des éditeurs de ses *Souvenirs*.

les Juifs d'une autorité *canonique*. La *Thorah* a pris en quelque sorte, dans le judaïsme postérieur, la place de l'arche sainte, et le respect pour la lettre de ce code sacro-saint s'est transmis de la synagogue à l'église, souvent au détriment de la foi en la loi nouvelle et parfaite, celle de la liberté en Christ. C'est dans ce livre, d'ailleurs, que se trouvent les bases de l'histoire sainte. Ses récits se mêlent à nos plus anciens souvenirs. Et n'est-ce pas à eux, en bonne partie, que se rattachent nos premières impressions religieuses, les premiers rudiments de notre théologie? D'autre part, de toutes les questions de critique que soulève l'Ancien Testament, il n'en est certainement pas de plus complexe et de plus grave que celle qu'on est convenu d'appeler tout court *la question du Pentateuque*.

Il est inutile de se le dissimuler : ce problème est gros de conséquences. Il menace de déranger bien des idées consacrées par une longue et chère habitude, non seulement en ce qui concerne le Pentateuque lui-même, mais l'Ancien Testament dans son ensemble. Suivant la solution qui s'imposera à la critique, touchant l'origine et la formation de ce grand ouvrage, l'histoire d'Israël tout entière prendra un aspect fort différent : l'histoire politique et littéraire d'abord, ensuite et surtout l'histoire de la religion et du culte. Peut-être faudra-t-il se familiariser avec une manière toute nouvelle de concevoir la marche graduelle et progressive de la révélation dans les temps de l'ancienne alliance. Et, la base historique étant ainsi transformée, force serait alors de modifier aussi plus d'une théorie dogmatique et apologétique construite sur le fondement traditionnel.

En voilà déjà plus qu'il n'en faut pour mettre à une sérieuse épreuve le courage du théologien, jeune ou vieux, qui aborde la critique du Pentateuque. Faut-il s'étonner si plusieurs hésitent, quelque disposés qu'ils soient d'ailleurs à souscrire à cette parole de l'un de nos meilleurs écrivains religieux, que « la peur des questions sérieuses est une forme de l'incrédulité [1] ? » Faut-il s'étonner si le nombre est grand de ceux qui préfèrent s'en tenir prudemment aux sentiers battus et laissent à d'au-

[1] E. de Pressensé, Supplément de la *Revue chrétienne*, 1861.

tres le soin de s'aventurer dans une voie dont l'issue possible les déconcerte, et où l'on ne marche encore qu'avec peine et à la sueur de son front?

Mais voici, au dire de quelques-uns, qui est encore plus grave et plus inquiétant : Cette voie nouvelle, qui l'a ouverte? Quels sont les pionniers qui, pendant longtemps et presque jusqu'à nos jours, ont été à peu près seuls à y marcher? Ne sont-ce pas des incrédules, des rationalistes, ou du moins des hommes dont la foi et la théologie n'étaient pas celles de nos Eglises?

Il est vrai, ceux qui les premiers, dans la seconde moitié du XVIIe siècle, ont porté la critique sur ce terrain (je ne parle pas des doutes et des hypothèses énoncés auparavant par quelques voix isolées), étaient des hommes rentrant, au point de vue de l'orthodoxie protestante, dans la catégorie des « gens du dehors. » C'était un Thomas Hobbes, le grand-père du matérialisme moderne, qui, dans le même ouvrage[1] où il s'insurge contre le règne de la tradition dogmatique, immolait les droits de la conscience individuelle sur l'autel de l'omnipotence de l'Etat; — un Isaac la Peyrère, esprit inquiet, paradoxal, auteur de la singulière hypothèse des préadamites[2], lequel, né huguenot, alla chercher le repos dans le giron de l'Eglise romaine; — le juif Baruc Spinosa[3], que ses licences dogmatiques avaient fait exclure de la synagogue. C'était ensuite un catholique, Richard Simon, père de l'Oratoire, dont Bossuet fit saisir l'ouvrage[4]; Jean le Clerc[5], le grand érudit, qui s'était retiré de

[1] *Leviathan, or the matter, forme and power of a commonwealth*, etc. Londres 1651 (édit. latine, Amst. 1668).

[2] *Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi* (anon. et s. l.) 1655. — Voir, sur la Peyrère et son système, un intéressant article de M. Zöckler dans *Zeitschrift für die ges. lutherische Theol. u. Kirche*, 1878, p. 28-48.

[3] *Tractatus theologico-politicus*, Hamb. (Amst.) 1670. — Voir K. Siegfried, *Spinosa als Kritiker*, etc. Berlin 1867.

[4] *Histoire critique du Vieux Testament*, 1re édit. Paris 1678; 5e édit. (2e originale.) Rotterd. 1685.

[5] *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, etc. Amst. 1685, et *Défense des Sentimens*, etc. Amst. 1686. — Voir, sur ces trois derniers, A. Bernus, *Richard Simon et la critique biblique au siècle de Louis XIV*, Lausanne 1869.

Genève à Amsterdam pour pouvoir professer plus librement ses opinions arminiennes; Ant. van Dale, enfin[1], un médecin hollandais, adepte de la secte des mennonites.

Il est vrai encore que lorsqu'au siècle suivant, — après avoir servi de thème, avec bien d'autres choses, aux libres pensées des déistes anglais et aux polissonneries de Voltaire, — la question du Pentateuque redevint l'objet d'une critique sérieuse, la plupart de ceux qui s'en occupèrent d'abord étaient ou des catholiques, comme le médecin français Astruc, ou des rationalistes, comme le Zuricois Corrodi et le professeur Vater, de Halle, pour ne citer que les plus connus. Après eux, de Wette (du moins à ses débuts)[2], Bertholdt, Hartmann, von Bohlen, se rattachaient tous à quelqu'une des nuances du rationalisme alors dominant.

On pourrait faire observer, je le sais, que d'autres critiques de la même période, non moins rationalistes que ceux-là, se sont constitués au contraire les défenseurs de la tradition : à leur tête le célèbre Eichhorn. Mais ne nous prévalons pas de ces exceptions; car il s'agit bien réellement de cas exceptionnels, et l'on sait qu'Eichhorn lui-même a fini par modifier ses conclusions[3]. Demandons-nous plutôt : à qui la faute si, pendant plus d'un siècle, c'est une science plus ou moins étrangère, parfois même hostile à la foi de l'Eglise, qui a eu le monopole de la critique biblique ?

Ne craignons pas d'en faire l'aveu : la faute, le protestantisme officiel doit se l'attribuer en bonne partie à lui-même. Il lui appartenait à lui, au nom de ses origines et de ses principes, de prendre l'initiative. A lui de faire servir la critique à mettre la vérité sur la Bible dans tout son jour. Au lieu d'user de ce droit et de pratiquer ce devoir, qu'a-t-il fait ? Abandonnant les traces des premiers réformateurs, il s'est laissé entraîner par la polé-

[1] *De origine et progressu idololatriæ*, 1696.

[2] A propos de De Wette, nous nous faisons un plaisir de signaler le discours académique de M. Rod. Staehelin, prof. à Bâle : *W. M. L. de Wette nach seiner theologischen Wirksamkeit und Bedeutung geschildert*, Bâle 1880.

[3] *Einleitung in das Alte Testament*, 4e édit. 1823-24. La 1re édit. est de 1780-83. — Dans une lettre à Phil.-Alb. Stapfer, publiée récemment dans la *Revue chrétienne*, Benj. Constant fait à Eichhorn un tort criant en mettant sa critique à peu près sur la même ligne que celle de Voltaire.

mique et par l'esprit de système à opposer tradition à tradition, papisme à papisme, scolastique à scolastique. Il a confondu l'Ecriture avec la révélation historique dont elle est le produit et le document, il a divinisé la lettre du texte reçu et a fini par ne plus voir dans la Bible qu'un arsenal de lois et d'oracles à l'appui de sa dogmatique confessionnelle. Oui, il fut un temps où non seulement la critique, mais où l'exégèse biblique elle-même trouvait à peine une place, à côté de la théologie didactique et *élenchtique*, dans les programmes des académies protestantes ! Et l'époque n'est pas si éloignée, — nous en avons connu des représentants et des témoins, — où l'interprétation des livres saints, au lieu de se faire sur les textes originaux, se faisait sur une traduction autorisée ! Il est telle de nos facultés où le retour à une exégèse digne de ce nom faillit amener, vers 1820, une émeute parmi les étudiants dont l'ancienne routine ne servait que trop bien l'orthodoxe paresse.

Les organes attitrés de l'Eglise, ses pasteurs et docteurs, n'ayant plus ni le vouloir, ni la faculté, ni même l'idée d'étudier les documents bibliques dans un esprit d'indépendance en même temps que de piété, il a bien fallu que d'autres prissent cette étude en main. Et quoi d'étonnant si ces autres, au début surtout, et par l'effet d'une inévitable réaction, n'y ont pas toujours mis la mesure, l'impartialité, les égards, pour ne pas dire la piété désirables ! L'Eglise protestante s'est donc privée elle-même de son droit d'aînesse en matière de critique biblique. Elle s'est laissé enlever la direction des esprits aspirant à la vérité, et il ne lui est resté, après une longue résistance, tour à tour énergique et molle, parfois victorieuse en apparence, souvent savante ou du moins habile, il ne lui est resté qu'à se mettre à la remorque de la science de « ceux du dehors. » L'apprentissage de la critique s'est fait ainsi, pour les théologiens à tendance positive, dans les conditions les plus désavantageuses possible.

Même la théologie née du réveil de la foi évangélique, dans le premier tiers de ce siècle, est restée, à cet égard, bien au-dessous de sa tâche. Elle ne s'est que trop ressentie, disons mieux : nous ne nous ressentons que trop, tous les jours, de

cette regrettable lacune, notamment en ce qui concerne l'Ancien Testament. Rendons-lui pourtant cette justice qu'elle a su éviter en général quelques-uns des principaux errements de l'ancienne orthodoxie. Ainsi, à part quelques exceptions qu'il est inutile de rappeler, nos théologiens de la Restauration ont eu le bon esprit de ne pas remettre en question les résultats essentiels de la critique du texte. En revanche, ils se sont montrés d'autant plus tenaces à défendre coûte que coûte les positions traditionnelles touchant les origines du canon et ce qu'on appelle (souvent improprement) « l'authenticité » des livres saints.

Pour des hommes comme Hengstenberg c'était un axiome que la critique, en tant qu'elle porte ses investigations de ce côté-là, est fille de l'incrédulité. Toute déviation des opinions consacrées relativement à l'auteur et à l'âge du Pentateuque, de la seconde partie du livre d'Esaïe ou du livre de Daniel, était à leurs yeux, et est encore aujourd'hui aux yeux de beaucoup de leurs disciples, l'indice certain d'un cœur inconverti, d'un esprit profane ou superficiel, la preuve d'une secrète hostilité à l'égard de la révélation elle-même. Ce jugement pour le moins téméraire peut trouver une excuse dans le fait qu'au moment où les théologiens du réveil entraient en lice avec toute l'ardeur d'une foi nouvellement conquise, la critique était dans sa phase la plus négative, qu'elle avait démoli plus qu'il ne lui avait été possible de reconstruire, et que plusieurs de ses représentants les plus écoutés faisaient ouvertement profession de rationalisme.

Nous sommes loin, pour notre part, de méconnaître les services directs et indirects que Hengstenberg et les théologiens de son école ont rendus à la science biblique. Ce serait commettre une injustice et une ingratitude. Nous n'oublierons pas ce qu'ils ont fait pour remettre l'Ancien Testament en honneur parmi les hommes de leur génération et en faire sentir toute la valeur religieuse pour le chrétien. Il n'en demeure pas moins que, dans leur zèle à « venger » les saints livres, ils ont paru oublier que si Bible et Parole de Dieu sont choses indissolublement unies, ce sont choses distinctes cependant, et que si, comme

on l'a dit, l'homme est *jugé* par la parole de Dieu, l'homme est *juge* du livre dans lequel cette Parole a pris corps.

Il est plusieurs autres choses que les modernes adversaires de la critique ont trop souvent perdues de vue. La première, c'est que, pour parler avec Vinet, la science hétérodoxe a son sérieux à elle, et que si je refusais le sérieux à la science qui absolument ne croit pas, il n'y a pas de raison pour que, de proche en proche, je n'étende cette exclusion à toutes les nuances intermédiaires entre l'incrédulité absolue et l'orthodoxie. La seconde, c'est que s'il y a des critiques, et il y en a, qui notoirement usent et abusent de leur science au profit de l'incrédulité, il est déraisonnable d'en faire retomber la responsabilité sur la science comme telle, et d'englober indistinctement dans une même condamnation tous ceux qui la cultivent. Une dernière, enfin, c'est que la critique, comme toute science, porte son correctif en soi. On peut dire d'elle ce qu'un homme d'Etat disait du gouvernement représentatif : elle fait beaucoup de fautes, puis elle les répare. Le vrai remède contre la mauvaise critique, la critique superficielle et partiale, n'est pas de la tourner en ridicule ou de l'anathématiser. Ce n'est pas davantage d'opposer à ses inductions et à ses hypothèses les procédés douteux d'une apologétique à tout prix, une harmonistique subtile et artificielle. Le remède consiste à faire soi-même de la critique meilleure, plus indépendante, plus impartiale, plus sévère envers elle-même.

Quels que soient les défauts et l'insuffisance du rationalisme, reconnaissons-le sans détour : il a servi la cause de la vérité. Non moins que le piétisme, il a contribué au réveil de la conscience protestante. Si le piétisme, entre autres mérites, a eu celui de rendre à l'Ecriture la place usurpée par les livres symboliques, c'est le rationalisme qui a eu pour mission de faire tomber de nos yeux les écailles des préjugés dogmatiques qui nous empêchaient de discerner dans l'Ecriture la part de l'homme. Grâce à sa manière exclusive de faire valoir les facteurs naturels, l'influence des milieux historiques, les causes secondes, en un mot le point de vue κατὰ σάρκα, il a forcé les croyants à ouvrir les yeux sur la coexistence ou, pour mieux

dire, sur l'intime pénétration du divin et de l'humain dans l'Ecriture. Et ainsi il a dû servir, sans le vouloir, à inaugurer dans le développement de la science biblique protestante une phase nouvelle, une ère de véritable progrès. — En fait, quelle que puisse être notre antipathie pour le rationalisme, nous en tenons tous en quelque mesure, et ceux qui s'en défendent le plus vivement ne sont pas toujours ceux qui en tiennent le moins. Qu'on ne vienne donc pas agiter à tout propos ce vieux fantôme ! Il n'est plus bon qu'à effrayer les naïfs et les ignorants. Les théologiens même les plus conservateurs, pour autant qu'ils sont théologiens, reconnaissent aujourd'hui que le rationalisme a rempli une mission providentielle et ne songent plus, comme autrefois, à contester la légitimité de la critique. N'avons-nous pas vu plusieurs disciples de Hengstenberg abandonner les uns après les autres leur ancien point de vue [1] ? Et, chose plus significative, plus d'un résultat de la critique moderne n'a-t-il pas trouvé accès dans un commentaire populaire publié il y a peu d'années par une réunion de pasteurs wurtembergeois se rattachant au piétisme [2] ?

Qu'on nous permette de transcrire ici les belles paroles d'un vétéran de la théologie *croyante*. Voici ce que dit M. Delitzsch dans un de ses remarquables commentaires sur l'Ancien Testament : « Ce qui nous met à l'aise et nous donne la liberté de nous livrer à ce travail d'analyse critique (il s'agit précisément de la critique du Pentateuque), c'est l'inébranlable certitude que par cette analyse on ne porte pas plus atteinte à la divinité de l'Ecriture et à la majesté du Dieu de la révélation, qu'on ne profane le mystère de la nature et la gloire du Dieu créateur en faisant usage du microscope et du télescope [3]. »

[1] Il suffit de nommer MM. Kurtz, ci-devant à Dorpat, Kahnis à Leipzig, F. W. Schultz à Breslau. — Haevernick lui-même, s'il faut en croire les éditeurs de ses Leçons sur la théologie de l'Ancien Testament, n'aurait plus soutenu, sur la fin de sa carrière prématurément interrompue, toutes les thèses défendues dans les premières parties de son Introduction à l'Ancien Testament.

[2] *Handbuch der Bibelerklärung, herausgegeben vom Calwer Verlagsverein*, 1878, en 2 vol.

[3] *Commentar über die Genesis*, 3e édition, p. 518.

Et ailleurs [1] nous lui entendons faire cette déclaration de principes encore plus explicite : « Nous nous tenons pour autorisé, et cela en vertu d'une expérience personnelle du surnaturel, à répudier celle des tendances critiques qui se laisse dicter à priori des résultats négatifs par une manière purement naturaliste de concevoir l'univers. Mais ce n'est pas à dire, tant s'en faut, que nous contestions à la critique comme telle son droit d'exister... La critique biblique est devenue une partie intégrante de la science théologique, un membre de son organisme que non seulement on n'a pas le droit de mettre de côté, mais qui lui est nécessaire.... L'Eglise ne se bornera pas à tolérer dans son sein le travail d'une critique s'inspirant de la vraie liberté, de la liberté spirituelle — se rappelant que, selon 1 Cor. II, 15, l'homme spirituel ἀνακρίνει πάντα — elle fera mieux que cela, elle le cultivera. Et si les résultats de cette critique paraissent choquants à certaines personnes aux nerfs trop faibles, à des âmes qui se trouvent dans un état de fausse dépendance à l'égard de l'Ecriture, elle se gardera bien de les suspecter. Il en est de la Parole de Dieu comme de Christ : l'un et l'autre ont paru dans le monde sous une forme de serviteur. L'Eglise ne se scandalisera pas plus de ce fait en ce qui concerne la première qu'elle ne le fait à l'endroit du second. D'ailleurs la critique ne produit pas seulement au jour les infirmités attachées à l'Ecriture sainte, elle permet de pénétrer aussi toujours plus profond dans ses magnificences cachées. Elle fait comme revivre sous nos yeux le travail des écrivains sacrés, elle nous introduit pour ainsi dire dans leur atelier ; sans elle, il n'est pas possible de comprendre l'origine historique des livres bibliques. » Nous ne voyons pas ce qui pourrait empêcher quelque théologien que ce soit, qui croit à une révélation positive de Dieu dans l'histoire d'Israël, de s'approprier cette profession de foi en matière de critique biblique.

Le courage de la foi et un amour sincère de la vérité historique, quelle qu'elle puisse être, voilà deux vertus capitales du critique biblique. Une autre vertu non moins nécessaire, c'est

[1] *Biblischer Commentar über den Prophet Jesaia*, pag. 23 et suiv. de la première édition.

la persévérance, qui ne va pas sans une forte dose de patience. Il n'est pas superflu de le rappeler quand il s'agit d'un problème tel que celui du Pentateuque, sujet vaste et complexe en soi, et que, semble-t-il, plusieurs prennent encore plaisir à compliquer plus qu'il n'est expédient. Tout intéressante qu'elle est, cette étude présente des parties arides, d'une minutie presque fastidieuse. Les résultats positifs sont lents à se dégager. La tentation est grande, pour certains esprits surtout, de perdre patience, de clore les actes avant le temps et de dire à la critique : C'est assez ! tu iras jusque-là, mais pas plus loin ! Même pour un habitué de la critique, il peut arriver des moments où il est pris de je ne sais quelle lassitude. Il se flattait d'avoir arrêté les conclusions de son analyse, il s'était promis de se consacrer désormais à un travail plus positif, plus synthétique. Et voilà que tel point qu'il croyait résolu est remis en question. Une ancienne hypothèse, qui passait pour dûment enterrée, reparaît, étayée de nouveaux arguments, présentée sous un nouveau jour, patronnée par des noms qui font autorité. Il faut remettre le problème à l'étude, peut-être le reprendre *ab ovo* et, le cas échéant, modifier telle conclusion qui semblait le plus solidement assise.

Le moment n'est jamais venu de fermer le protocole. L'aiguillon est là, inutile de regimber. Une fois que vous avez mis la main à la charrue, il est trop tard pour regarder en arrière ; il faut aller jusqu'au bout du sillon. A la critique tout spécialement doit s'appliquer ce que Vinet écrivait un jour à un de ses amis en parlant de la théologie en général : « J'aimerais presque mieux qu'il n'y eût pas de théologie... Mais dès qu'on se met à faire de la théologie (proprement ainsi nommée) il faut la faire franchement, il faut la faire bonne !... Je ne puis souffrir la spéculation qui ne veut spéculer qu'à son appétit, les recherches qui ne cherchent point, la théologie qui s'arrête à mi-chemin, parce qu'il ne lui convient pas d'aller plus loin,... celle qui se fâche quand on ne veut pas s'arrêter où elle s'est arrêtée. Mais si l'on ne doit pas aller plus loin qu'elle ne va, pourquoi donc aller même jusqu'où elle va ? Elle en fait trop ou trop peu... Dans la route de la pensée religieuse, on ne recule pas, et il

faut boire jusqu'au fond la coupe où l'on a posé les lèvres. Il faut continuer avec courage, et appliquer à la recherche de la vérité et de la lumière tout ce qu'on peut avoir de foi [1]. »

C'est sous l'impression de ces viriles et chrétiennes paroles, et en nous inspirant de l'esprit qui les a dictées, que nous allons aborder cette série d'études sur la critique du Pentateuque. Notre but, en entreprenant ce travail, n'est pas de refaire, après tant d'autres, l'historique complet de la question. Encore moins avons-nous la prétention d'apporter des solutions nouvelles. Nous ferons une œuvre plus modeste, mais qui n'en sera pas moins utile, en fournissant à quelques-uns de nos lecteurs le moyen de s'orienter, en leur aidant à se rendre compte de l'état où en est actuellement la question. Peut-être, après avoir lu ces pages, jugeront-ils que le dédale est moins inextricable qu'il n'a la réputation de l'être. Ils pourront se convaincre en même temps que, sur plus d'un point important, il règne entre critiques un accord plus complet et plus général qu'on ne pense et qu'aucuns ne se plaisent à le dire.

Notre étude comprendra deux parties principales.

Dans la première, nous passerons en revue les résultats qui peuvent être considérés comme acquis, les points qui sont aujourd'hui hors de discussion, pour tous ceux du moins qui pensent qu'un critique est autre chose qu'un avocat de la tradition.

Après cela, nous en viendrons aux questions qui restent à élucider, et en particulier au grand problème sur lequel se concentre actuellement presque tout le débat.

PREMIÈRE PARTIE

I

Le Pentateuque, notre Pentateuque, *n'est pas l'œuvre de Moïse*. Voilà un premier point sur lequel il n'y a plus qu'une voix parmi les critiques indépendants.

[1] *Alexandre Vinet*, par E. Rambert, pag. 442 de la 1re édit. (comp. *Lettres d'Alexandre Vinet*, tom. II, pag. 128 et suiv.)

1. On a coutume de parler de l'authenticité ou de l'inauthenticité du Pentateuque. Cette manière de parler n'est pas exacte. La question d'*authenticité*, au sens strict de ce terme, ne peut pas se poser à propos du Pentateuque. On appelle authentique, si je ne me trompe, un livre qui provient réellement de celui qui se donne pour en être l'auteur. Un écrit, au contraire, qui en vertu de son contenu ou pour des raisons externes, n'est pas, ne peut pas être l'œuvre de celui dont il emprunte le nom ou l'étiquette, est réputé inauthentique. On peut discuter sur l'authenticité du livre d'Esaïe ou de celui des Proverbes; on peut révoquer en doute l'authenticité des épîtres pastorales ou de la seconde de Pierre. Mais l'ouvrage qui nous occupe ne porte pas de nom d'auteur. C'est la *tradition* seule qui en attribue la composition à Moïse.

Cette tradition est ancienne sans doute, puisque, selon toute apparence, on en rencontre déjà la trace dans le dernier livre historique de l'Ancien Testament[1]. Elle est rendue plus vénérable au chrétien par le fait qu'elle a été suivie non seulement par toute la synagogue, mais par les auteurs du Nouveau Testament et par Jésus lui-même.

Jésus, en effet, selon les évangélistes, partageait avec ses contemporains l'opinion que le Pentateuque est de Moïse. Nous l'entendons parler de la βίβλος Μωϋσέως. (Marc XII, 26.) Il affirme : περὶ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν (Jean V, 46), et il oppose ses ῥήματα à lui aux γράμματα de Moïse. (Ibid., v. 47.) S'il parle de la sorte, ce n'est pas, sans doute, par pure accommodation à la croyance de

[1] Voyez 2 Chron. XXV, 4 : « Comme il est écrit dans la *thorah, dans le sépher Moshèh* » (remarquez que dans le passage parallèle plus ancien, 2 Rois XIV, 6, il est dit : « comme il est écrit *dans le livre de la thorah de Moïse,* » ce qui est fort différent); Esdr. VI, 18 : « selon le prescrit *du sépher Moshèh ;* » Néh. XIII, 1 : « on lut *dans le sépher Moshèh.* » — J'ai dit « le dernier livre historique, » au singulier, parce qu'il est généralement admis aujourd'hui que nos livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie ne sont que les différentes parties, séparées après coup, d'un seul et même ouvrage, que M. Reuss a exactement caractérisé en l'intitulant la *Chronique ecclésiastique de Jérusalem.*

ses interlocuteurs [1], pas plus qu'il n'y a accommodation de sa part lorsque, dans un entretien bien connu avec les pharisiens, il fait reposer tout son raisonnement sur la tradition qui attribue à David le psaume CX. (Math. XXII, 43 sq.) Il ne suffit pas non plus de dire [2], que Jésus a pu s'exprimer ainsi dès le moment que ce qui fait du Pentateuque la *thorah*, savoir la loi et les enseignements qu'il renferme, a été, sinon écrit, du moins « donné » par Moïse, ou bien, pourvu qu'il y ait dans le Pentateuque un « noyau » remontant en droite ligne à Moïse, et que le reste porte l'empreinte de son esprit. Ce sont-là, croyons-nous, des expédients apologétiques qui se concilient difficilement avec un texte tel que celui que nous venons de citer : « Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi, parce qu'*il a écrit* de moi. Mais si vous ne croyez pas à *ses écrits*, comment croirez-vous à mes paroles ? » Dans cette parole, et dans d'autres semblables, l'origine mosaïque du Pentateuque comme tel n'est pas moins clairement supposée qu'elle ne l'est dans un passage comme celui des Actes (XV, 21) où Jacques, lors de la conférence de Jérusalem, rappelle que « depuis bien des générations Moïse a dans chaque ville des gens qui le prêchent, puisqu'*on le lit* tous les jours de sabbat dans les synagogues ? » Pourquoi ne pas le reconnaître purement et simplement ? Comme tous les Israélites de son temps, Jésus a admis l'origine mosaïque, non seulement de la *loi* renfermée dans le Pentateuque, non seulement d'un *noyau* primitif autour duquel le reste serait venu « se cristalliser » dans la suite des temps, mais celle du Pentateuque dans son ensemble.

Est-ce à dire que, par le fait d'avoir partagé cette opinion

[1] Comme le pensait entre autres Le Clerc (*Sentimens*, etc., pag. 126) : « Jésus-Christ et les apôtres n'étant pas venus au monde pour enseigner la Critique aux Juifs, il ne faut pas s'étonner s'ils parlent selon l'opinion commune. Il leur importait peu que ce fût Moïse ou un autre, pourvu que l'histoire fût véritable ; et comme les sentimens communs ne faisoient aucun préjudice à la piété, ils se mettoient peu en peine d'en désabuser les Juifs. »

[2] Comme le font, par exemple, Kurtz, *Geschichte des Alten Bundes*, II, 548 (2e édit.), et Rob. Kübel, *Bibelkritik und Glauben*, dans le *Beweis des Glaubens*, 1881, pag. 462 et suiv.

traditionnelle, le Sauveur l'ait implicitement sanctionnée? qu'il lui ait, par là, imprimé le sceau divin d'une vérité objective? Serait-il vrai que notre foi en lui, l'autorité que nous lui reconnaissons comme au témoin par excellence de la vérité, nous obligent à nous incliner devant ce fait comme devant un argument sans réplique en faveur de la tradition? On l'a prétendu. « Lors même, dit J.-E. Cellérier [1], que la citation (que fait Jésus-Christ de tel passage de l'Ancien Testament) peut être taxée d'accommodation, et ne fait pas foi pour le sens du passage, elle fait presque toujours foi pour l'origine et les droits du livre... Cette sanction est particulièrement expresse pour Moïse, Jérémie, Esaïe et les Psaumes. » « Pour le croyant, a-t-on dit encore [2], l'authenticité (lisez : l'origine mosaïque) du Pentateuque est chose résolue avant tout examen historique et critique. Attestée par le Seigneur et ses apôtres, elle est scellée par le Saint-Esprit à l'âme qui s'absorbe avec foi dans le contenu de ces livres. »

Rien de plus respectable que les sentiments de pieuse soumission qui se traduisent dans un semblable parti pris. A ceux pour qui l'origine du Pentateuque serait si étroitement liée à leur foi en Christ, que douter de la première entraînerait pour eux un naufrage quant à la seconde, nous n'hésiterions pas à dire : Plutôt que de vous exposer à ce malheur, tenez-vous-en à la tradition. Mais souffrez, ajouterions-nous, que d'autres chrétiens ne se sentent pas liés par cet *argumentum a verecundia;* souffrez qu'ils ne s'assujettissent pas à la loi que vous vous imposez, que même ils ne se croient pas autorisés par leur conscience à le faire.

A vrai dire, la conclusion qu'on prétend tirer du « témoignage rendu » par le Seigneur à l'opinion traditionnelle est une conclusion abusive. Qui ne dit rien, consent, dit le proverbe. S'ensuit-il que qui ne contredit pas, sanctionne expressément et entende rendre par là même un témoignage positif? D'ailleurs, lier ainsi la croyance à la mosaïcité du Pentateuque à la

[1] *Introduction à la lecture des livres saints, Ancien Testament*, Genève et Paris 1832, pag. 367.

[2] Hengstenberg, *Die Authentie des Pentateuches*, 1836, tom. Ier, pag. LXXVII.

foi en Christ, c'est partir d'une notion de la foi, et de l'obéissance de la foi, qui est plus intellectuelle que morale, plus catholique qu'évangélique. Et, pareillement, faire intervenir en cette question d'histoire le témoignage du Saint-Esprit, c'est comprendre ce témoignage autrement que ne faisaient les apôtres et les réformateurs. Mais ce qu'il importe surtout de rappeler ici, c'est que Jésus a été *semblable à ses frères en toutes choses ;* que la perfection morale qu'il a possédée n'implique en soi ni la toute-science (voyez plutôt Marc XIII, 32) ni l'infaillibilité dans tous les domaines de la connaissance indifféremment (comparez Marc XI, 12, 13); c'est que, s'il a partagé sur les sujets d'histoire et de critique, comme sur les questions de physique et d'astronomie, en un mot sur tout ce qui est du ressort de la science et de l'érudition, les opinions répandues en son temps et parmi son peuple, cela n'infirme en rien son autorité religieuse et morale.

La vérité à laquelle le Fils de l'homme est venu rendre témoignage n'est pas toute vérité quelconque, de quelque ordre que ce soit, à quelque sphère qu'elle appartienne, mais la vérité qui prime toutes les autres, la vérité sur Dieu et son saint amour pour le monde pécheur, vérité qui humilie et qui régénère, qui sanctifie et qui fait vivre éternellement. Dans le domaine de cette vérité suprême et centrale, sa parole est infaillible ; elle réclame du croyant une confiance et une soumission sans réserve. Dans cette sphère-là, qui est celle de sa mission rédemptrice, la parfaite véracité de son témoignage nous est garantie par sa parfaite sainteté et la communion d'esprit et de vie où il était avec le Père. Pour tout le reste, Jésus a été le fils de sa race et de son temps. Seuls les évangiles apocryphes nous parlent d'un Jésus expert dans toute sorte d'arts et de sciences, et faisant déjà, par sa prodigieuse érudition, le désespoir de ses maîtres d'école.

Concluons donc sur ce point en disant avec M. de Pressensé : « Jésus n'a été infaillible que dans le domaine de la vérité directement religieuse. Il ne faut ni le rétrécir ni l'agrandir. Certes, ce qu'il avait à enseigner au monde, en se manifestant lui-même et en révélant Dieu, était assez grand pour qu'il ne

soit pas nécessaire de surcharger son enseignement d'éléments étrangers à sa mission. Il n'est pas venu pour révéler ce que la science découvre à elle seule, mais pour rendre la vue à ces aveugles de l'esprit qui n'ont d'yeux que pour la terre et auxquels le monde intérieur et invisible est fermé [1]. » Est-il besoin d'ajouter que ce qui est vrai du Sauveur, l'est à plus forte raison de ses disciples et apôtres ?

2. La tradition qui fait du Pentateuque l'œuvre de Moïse est déjà ancienne, disions-nous. Cette ancienneté, cependant, n'est que relative. Moïse vivait au plus tard au XIVe siècle avant notre ère. Or les traces certaines de la tradition en question ne remontent guère au delà de la fin du IVe siècle. C'est de cette époque, en effet, c'est-à-dire de l'époque d'Alexandre le Grand, que paraît dater la rédaction de la chronique sacerdotale de Jérusalem, où l'on en trouve les premiers vestiges [2]. Mais ne se pourrait-il pas que la tradition elle-même remontât à une plus haute antiquité et qu'elle fût puisée à bonne source? C'est précisément ce que la critique a mission d'examiner. Pour le moment, bornons-nous à relever un fait qui donne à réfléchir.

Dans les considérations générales dont il fait suivre le récit de la chute de Samarie, le rédacteur de nos livres des Rois, — il écrivait en Babylonie vers le milieu du VIe siècle, — rappelle que l'Eternel n'avait rien négligé pour ramener à lui le peuple infidèle. En particulier, dit-il, « l'Eternel fit sommer Israël et

[1] *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre*, 2e édit., pag. 354. Voir sur ce sujet, outre l'article déjà cité de M. Kübel, le successeur de Beck à Tubingen, quelques pages de Tholuck, à la fin de son opuscule *Ueber die Citate des Alten Testamentes im Neuen Testamente*, mais surtout les développements de M. Hermann Plitt, ci-devant professeur au séminaire théologique de l'Unité des frères à Gnadenfeld, sur *Jesu gottmenschliche Erkenntnissthätigkeit*, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie* 1871, pag. 692-707. Comparer aussi Keim, *Jesu von Nazara*, I, 454 sq., et III 630 sq. et l'importante monographie de M. Hermann Schultz : *Die Lehre von der Gottheit Christi*, Gotha 1881, en particulier pag. 628 sqq., 712 sqq.

[2] Il y a, dans Néh. XII, 10 et suiv., une liste des grands prêtres, à partir du retour de l'exil, laquelle s'étend jusqu'à Jadduah, le contemporain du conquérant macédonien.

Juda par l'organe de tous ses prophètes, par tout voyant, en disant : Revenez de vos mauvaises voies et observez *mes commandements, mes statuts*, selon toute la *thorah* que j'ai prescrite à vos pères et *que je vous ai envoyée par mes serviteurs les prophètes.* » (2 Rois XVII, 13.) Environ trente ans plus tard, en 518, le prophète Zacharie, venant à parler à son tour des causes de la catastrophe qui était venue fondre sur Jérusalem, rappelle également aux restes du peuple de Juda que leurs pères « s'étaient bouché les oreilles et avaient rendu leur cœur dur comme le diamant pour ne pas entendre la *thorah* et les *debarîm* que l'Eternel des armées *envoyait* par son esprit, *par l'organe des précédents prophètes.* » (VII, 11, 12.) Enfin, et ceci est encore plus significatif : Esdras lui-même, vers le milieu du Ve siècle, dans un fragment de ses mémoires qui nous a été conservé par le chroniqueur déjà mentionné (Esdr. IX, 10-12), parle des *miçvôth*, des commandements de l'Eternel, comme ayant été *prescrits par l'organe de ses serviteurs les prophètes.* Et ce qui prouve que par ces « commandements » Esdras entendait bien en première ligne ceux que nous connaissons par la *thorah* réputée mosaïque, et non pas seulement des avertissements tels que ceux qui se rencontrent dans les écrits des *prophètes*, c'est que le résumé qu'il en donne est tiré, en partie mot à mot, de divers passages du Deutéronome, principalement du chapitre VII, 1-3.

A moins de détourner ces textes de leur sens naturel, qu'en devons-nous conclure si ce n'est qu'au VIe siècle, et même au Ve, la tradition qui fait remonter la rédaction intégrale de la thorah à Moïse n'était pas encore fixée ? que d'autres prophètes, plus ou moins anciens, passaient, encore à cette époque-là, pour avoir fourni leur contingent à cet ensemble d'ordonnances et d'enseignements qui constituent la *Thorah* et sont entrés dans la structure de notre Pentateuque ? N'y aurait-il pas là un indice de l'âge approximatif de la tradition synagogale ?

Quant à la manière dont cette tradition a pu se former, ou plutôt se consolider à partir du Ve et dans le cours du IVe siècle, il n'est ni difficile ni téméraire de s'en faire une idée. *A potiori*

fit denominatio. Il se peut que Moïse, l'homme de Dieu, le fondateur de la théocratie, le premier et le plus grand des prophètes, ait fait oublier ceux qui, après lui et dans le même esprit que lui, avaient été les organes de la pensée et de la volonté du souverain Législateur. De plus, étant donnés, d'une part, le prestige sans cesse croissant du nom de Moïse, d'autre part, l'importance de plus en plus grande qu'on attachait parmi les Juifs de la restauration au contenu législatif du Pentateuque, on conçoit sans trop de peine que le livre *contenant la thorah de l'Eternel donnée par Moïse* ait fini par devenir dans l'opinion générale le *livre même de Moïse*. On accordera qu'il est tout au moins possible que les choses se soient passées de la sorte et l'on voudra bien remarquer que cette genèse de la tradition par voie de métonymie, si je puis ainsi dire, serait d'autant moins faite pour surprendre que chose pareille est arrivée pour le psautier. David, l'oint du Dieu de Jacob, le chantre aimable d'Israël, a éclipsé dans le souvenir ou dans l'imagination des fidèles tous les autres psalmistes. Aussi le recueil renfermant les *thephillôth David* est-il devenu avec le temps τὰ τοῦ Δαβίδ tout court (2 Macc. II, 13; comp. Act. IV, 25). Qui ne sait que, de nos jours encore, il est dans la chrétienté plus d'une chaire du haut de laquelle le psautier est attribué en bloc à celui qu'on décore du titre stéréotype de « roi prophète [1] ? »

3. Quoi qu'il en soit de cette question, une chose est sûre, c'est que *le Pentateuque lui-même*, tel qu'il est, ne se donne pas pour être l'œuvre de Moïse.

A plus d'une reprise, il est vrai, vous rencontrez dans le Pentateuque des passages où il est dit que *Moïse écrivit*. Après la victoire remportée sur les Amalékites à Rephidîm, l'Eternel lui ordonne de mettre « ceci » par écrit pour qu'on s'en sou-

[1] Notez que c'est également chez le chroniqueur (1 Chron. XVI) qu'on trouve la première trace de cette opinion que tous les psaumes sont davidiques. Le cantique que David, selon lui, aurait fait chanter lors de l'inauguration du culte en Sion, est un centon composé de fragments de psaumes qui, de l'aveu à peu près unanime des critiques, sont d'une époque postérieure à l'exil !

vienne. (Ex. XVII, 14.) Plus loin, après la promulgation du Décalogue, nous apprenons que Moïse écrivit toutes les paroles et toutes les règles (*mishpâtîm*) que l'Eternel lui avait communiquées seul à seul sur la montagne, et que le lendemain, lors du sacrifice par lequel fut solennisé le pacte conclu près du Sinaï, il prit le livre du pacte (*sépher hab-berîth*) et le lut en présence du peuple. (Ex. XXIV, 4, 7.) De même, après l'affaire du veau d'or et la confection des nouvelles tables, Moïse reçoit l'ordre d'écrire les paroles (*debârîm*) sur la base desquelles l'Eternel déclare vouloir faire un pacte avec lui et avec Israël. (Ex. XXXIV, 27.) Plus tard, lorsque le peuple est enfin arrivé près du Jourdain, dans les plaines de Moab, Moïse consigne par écrit, station après station, l'itinéraire suivi par les Bené-Israël depuis leur départ de Ramsès en Egypte. (Nomb. XXXIII, 2.) Enfin, à la veille de quitter ce monde, Moïse écrit encore « cette loi-ci » (*hath-thorâh haz-zôth*) et, après l'avoir achevée, il remet le livre aux prêtres pour le déposer auprès de l'arche, en leur léguant l'ordre d'en donner publiquement lecture, de sept en sept ans, à la fête des tabernacles. (Deut. XXXI, 9 sq., 24 sq.) A la même époque, il met également par écrit un cantique (*eth-hash-shîrah haz-zôth*) destiné à être appris par les Israélites et devant, ainsi que le livre de « cette loi, » servir de témoin à l'Eternel contre son peuple. (Deut. XXXI, 19, 22 ; comp. v. 26.)

Ainsi, au dire du Pentateuque, Moïse a écrit. Mais ce serait s'abuser que de voir dans ces textes un « témoignage rendu par le Pentateuque lui-même de sa rédaction intégrale par Moïse. » Ce que Moïse a mis par écrit, ce sont certains documents détachés et bien spécifiés.

C'est d'abord un acte relatif à la guerre avec Amalek : acte sur la nature ou la teneur duquel on reste dans le doute, parce qu'on ne sait pas au juste si *zôth* (« écris *ceci* pour mémoire ») se rapporte à ce qui précède ou à ce qui suit. Dans le premier cas il s'agirait d'un récit de la victoire remportée à Rephidîm, récit qui aurait figuré, pense-t-on, dans un recueil tel que le *Livre des guerres de Yahvéh* (voy. Nomb. XXI, 14), et dont la relation que nous lisons aujourd'hui dans Ex. XVII, 8-13 ne serait qu'un court et prosaïque résumé. Dans le second cas,

il s'agirait plutôt d'une sorte de déclaration de guerre à mort contre Amalek, quelque chose dans le genre du *memento* inséré dans Deut. XXV, 17-19 : « Souviens-toi de ce que t'a fait Amalek pendant la route [1], etc. » — C'est ensuite la notice historique relative aux marches et aux stations des émigrants dans le désert, incorporée à notre livre des Nombres, chap. XXXIII, 3-49, et le cantique Deut. XXXII, 1-43.

A ces trois pièces, écrites chacune ensuite d'un ordre spécial de Dieu (ce qui, pour le dire en passant, semblerait indiquer qu'il fallait chaque fois une impulsion particulière pour que Moïse prît le style en main), viennent s'ajouter trois documents en rapport avec le ministère législatif de Moïse, savoir : le *Livre du pacte* sinaïtique, par où il faut entendre les « paroles et les règles » renfermées dans Exode XX, 22-XXIII, 33 ; ensuite les « paroles » contenues dans Exode XXXIV 11-26, et formant ce qu'on a appelé, assez improprement du reste, le second décalogue ; enfin le *Livre de la thorah* dont il est parlé dans Deut. XXXI.

Que faut-il entendre par *cette thorah*, הַתּוֹרָה הַזֹּאת ? Cette question mérite de nous arrêter quelques instants. Tout dépend ici de la portée de ce démonstratif הַזֹּאת. Or le sens qu'il faut y attacher ne saurait être douteux. *Cette loi-ci*, c'est la loi comprenant les commandements dont il vient d'être dit à réitérées fois que Moïse les prescrit au peuple *en ce jour*. (Deut. XXVII, 1, 9, 10 ; XXVIII, 1, 13, 15 ; XXX, 2, 8, 11, 16 ; comp. XXXI, 2.) C'est la *thorah* que Moïse « proposa » aux Israélites « *de l'autre côté du Jourdain*, dans la vallée en face de Beth-Peor, au pays de Sichon le roi des Amoréens » (Deut. IV, 44 sq.) ; la *thorah* sur la base de laquelle l'Eternel fait un pacte avec les Israélites

[1] De ce que le texte Ex. XVII, 14 porte : « écris cela *bassépher* » avec l'article, on aurait tort de conclure qu'il s'agisse d'un livre déjà commencé dans lequel Moïse aurait inséré *cela*. Outre que la vocalisation de notre texte hébreu ne date, comme chacun le sait, que d'une époque postérieure à la clôture du canon, il est fort possible que l'Hébreu ait dit « écrire dans *le* sépher, » comme nous disons « mettre sur *le* papier. » Cp. Nomb. V, 23 ; Job XIX, 23, etc. Voy. cependant Deut. XXXI, 24 *'al-sépher*, sans l'article générique.

de la génération actuelle, avec les Israélites « d'aujourd'hui, » campés dans les plaines de Moab, *outre l'alliance qu'il avait traitée avec eux en Horeb.* (XXVIII, 69 ; comp. XXIX, 8, 11, 13, 14, 22.) Il s'agit donc d'un code particulier, différent de celui qui est désigné dans Ex. XXIV sous le nom de Livre du pacte et qui se rapporte à l'alliance traitée en Horeb, c'est-à-dire au Sinaï.

Cela étant, il faudrait vouloir fermer les yeux à l'évidence pour ne pas voir que le *sêpher* dans lequel Moïse écrivit les paroles de *cette thorah-ci* (XXXI, 1, 24-26) ne peut en aucune façon désigner le Pentateuque à partir de Genèse I, ni même la partie plus spécialement législative du Pentateuque, commençant au milieu de l'Exode. Si *ce livre de la loi* nous a été conservé quelque part, c'est dans notre Deutéronome, et nulle part ailleurs, qu'il faut le chercher[1]. On admet généralement que le code en question correspond à la partie du Deutéronome qui s'étend de IV, 44 (וְזֹאת הַתּוֹרָה etc.) à XXVIII, 69[2]. Quelques-uns inclinent plutôt à penser qu'il se trouve reproduit dans les chap. XII-XXVI[3]. Pour le moment, cette question de délimitation n'a pas d'importance pour nous. Il nous suffit de savoir que dans Deut. XXXI, comme dans Ex. XXIV et XXXIV, il s'agit d'un code spécial, d'un document déterminé, consigné dans un *sêpher* à part.

C'est de *cette thorah* dite deutéronomique, datée des plaines de Moab et de la dernière année de Moïse, que le roi d'Israël, aux termes de Deut. XVII, 18, devait, à son avènement, faire une copie d'après l'original conservé par les prêtres, pour lui

[1] D'après la tradition juive elle-même (*Sotah*, chap. VII), la lecture de la *thorah* qui se faisait à la fête des tabernacles ne comprenait que certaines péricopes du Deutéronome (I, 1-VI, 10 ; XI, 13-22 ; XIV, 22-XXIX, 2) Voy. J. H. Oth, *Lexicon rabb.-philol.*, à la fin de l'article *Rex.*

[2] Voyez en dernier lieu Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, I, p. 124 et 204. Kleinert, *Das Deuteronom*, pag. 29 et suiv., le limite à chap. V-XXVI.

[3] Voyez par exemple Delitzsch, *Pentateuch-kritische Studien*, dans la *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft* 1880, 10e et 11e livr., p. 503 sq. et 559 sq. Précédemment, dans son commentaire sur la Genèse, p. 25, il admettait encore que ce *livre de la thorah* désignait le Deutéronome en son entier, à l'exception des deux ou trois derniers chapitres.

servir de vade mecum pendant tout le temps de sa vie. C'est elle qui, selon XXVII, 2-8, devait être écrite, en caractères bien lisibles, sur de grandes pierres enduites de chaux, qu'on dresserait sur le mont Ebal. (Comp. Jos. VIII, 32.) C'est elle, enfin, qu'on devait lire, en présence de tout le peuple, tous les sept ans, à l'époque de l'année de relâche, à la fête des tabernacles, afin d'en inculquer les principes aux adultes et de la faire connaître aux enfants. (XXXI, 10-13.)

En résumé donc, le témoignage direct et explicite du Pentateuque revient à ceci, que Moïse, dans le cours de sa longue carrière, aurait mis par écrit un certain nombre de documents. De l'un d'eux, celui relatif à la guerre avec Amalek, il est à peu près certain qu'il ne nous reste rien, ou tout au plus un court extrait. Quant aux autres, il est possible qu'ils soient parvenus jusqu'à nous comme partie intégrante de notre Pentateuque actuel. Je dis que cela est possible. En effet, nous ne sommes pas absolument sûrs que même ces pièces-là, à supposer qu'elles soient effectivement sorties de la plume de Moïse, nous aient été conservées telles quelles, *verbo tenus*, sans aucun remaniement. Rien ne nous garantit à priori que dans Ex. XX-XXIII, dans Nomb. XXXIII, ni même dans Deut. XII-XXVI, nous possédions des textes de première main, une reproduction non seulement en substance, mais diplomatiquement exacte, des autographes de Moïse. Mais n'anticipons pas et, jusqu'à nouvel informé, tenons-nous-en à la déposition des passages cités, lesquels revendiquent pour Moïse en personne la rédaction du Livre du pacte sinaïtique, du petit code Ex. XXXIV et du Livre de la thorah édictée dans les plaines de Moab, ainsi que la mise par écrit de l'itinéraire de Ramsès à Abel-Shittim et du cantique Deut. XXXII.

4. Si les témoignages positifs qu'on a coutume d'invoquer à l'appui de la tradition n'ont pas la force, et surtout n'ont pas la portée qu'on leur attribue, en revanche, le Pentateuque fournit contre cette même tradition des preuves qui, pour être en partie indirectes et implicites, n'en sont pas moins concluantes.

Nous ne nous arrêterons pas longtemps à certaines considé-

rations générales qui ne laissent pas, à la vérité, d'avoir quelque poids, mais dont la force probante est amoindrie par le fait, précisément, qu'elles sont toutes générales.

On peut se demander s'il est croyable que Moïse, dans les circonstances où il se trouvait placé, ait pu composer une œuvre pareille : œuvre si multiple et de si longue haleine, où presque tous les genres littéraires cultivés par les Hébreux et les styles les plus divers sont représentés tour à tour ; œuvre dont on a pu dire qu'elle est comme « la quintessence de toute la littérature hébraïque, » que c'est « un monde en petit[1] ; » œuvre telle, enfin, qu'elle semble être le fruit d'une élaboration collective et séculaire, bien plutôt qu'une création individuelle, apparue au début d'une histoire et d'une littérature nationales.

Que Moïse ait eu le temps de se livrer à un semblable travail, qu'il ait possédé la culture en même temps que l'attirail matériel nécessaires pour l'entreprendre, là n'est pas la question. On a eu tort, sans doute, de contester que Moïse sût écrire, et Hengstenberg n'a pas eu de peine, après Eichhorn, Jahn et plusieurs autres, à prouver que cet argument-là n'avait pas grande valeur. Mais les quatre-vingts pages de son livre qu'il a consacrées à ce sujet ne démontrent pas ce qu'il faudrait démontrer, ou tout au moins rendre vraisemblable, à savoir que Moïse ait eu motif de compiler un ouvrage de cette nature et de cette dimension, qu'il ait pu éprouver le besoin d'employer ses heures de loisir à consigner par écrit, tout au long, les discours qu'il venait de tenir, à dresser un procès-verbal des ordres qu'il donnait dans telle ou telle circonstance, à relater en détail les faits et gestes dont ses lecteurs venaient d'être ou les acteurs ou les témoins oculaires. L'humanité, a-t-on dit non sans raison, ne fait pas toutes choses à la fois, et pour l'ordinaire on ne la voit pas *facere celebranda*, *celebrare facta*.

Nous venons de parler de lecteurs ; car, enfin, on écrit pour être lu, et une œuvre littéraire de cette importance, de cette richesse, ne surgit pas du sein d'une société illettrée. Mais ces

[1] Th. Nœldecke, *Alttestamentliche Litteratur*, page 19 de la traduction française par MM. Hartwig Derenbourg et Jules Soury.

lecteurs, où existaient-ils alors en Israël? Y avait-il, parmi ces tribus errantes de la presqu'île du Sinaï, du désert de Paran, des plaines de Moab, et même, plus tard, du temps des juges, un public en état de comprendre et de mettre à profit ce vaste *corpus* historique et juridique? Les lévites eux-mêmes, est-il bien certain qu'ils fussent, dans leur généralité, à un niveau plus élevé que le reste de la nation? Ne savons-nous pas d'ailleurs que, longtemps après Moïse encore, le grand, pour ne pas dire le seul moyen de conserver parmi le peuple les glorieux souvenirs de l'histoire nationale, c'était, avec certains chants héroïques, les *dires*, la tradition orale, les récits se transmettant de père en fils? (Ex. XIII, 14; Deut. VI, 21 sq.; Jos. IV, 6 sq.; Jug. VI, 13; Ps. XLIV, 2; LXXVIII, 3-6, etc.) Or l'expérience montre que, dans la règle, une fois que les souvenirs historiques d'un peuple se sont fixés par l'écriture, c'en est bientôt fait de la libre et vivante tradition orale. Combien plus ne devait-il pas en être ainsi en Israël, si réellement il existait dès l'origine un texte authentique officiel, contemporain des événements, provenant de Moïse en personne, et placé sous la sauvegarde des prêtres!

Mais laissons là ces généralités. L'impression qui en reste constitue une présomption peu favorable à l'opinion traditionnelle, mais ne saurait fournir contre elle une preuve décisive. Arrivons à des faits plus précis et plus palpables.

5. Moïse apparaît dans le Pentateuque comme une figure appartenant déjà à l'histoire.

Cela est évident pour la fin du Deutéronome, qui nous raconte la mort de Moïse, son enterrement en un lieu demeuré « inconnu jusqu'à ce jour, » le deuil de trente jours que menèrent à son sujet les Israélites, et où l'on affirme en terminant qu'« il n'a plus paru en Israël de prophète semblable à Moïse. » Je doute que parmi les chrétiens de nos jours, même les plus soumis à la tradition, il s'en trouve beaucoup d'assez résolus pour faire le saut périlleux devant lequel n'a pas reculé M. le grand rabbin Wogue quand il assure que Moïse a bien pu, sous la responsabilité de Dieu, raconter sa mort comme un fait

accompli, et parler de sa prééminence prophétique, puisqu'il n'était qu'un docile instrument, un secrétaire écrivant sous la dictée de Dieu[1]. Une telle foi commence à se faire rare, même en Israël. Non, il est généralement entendu, c'est déjà le vieux Carpzov qui le dit, que la fin du Deutéronome n'est pas de Moïse.

Mais encore faudrait-il pouvoir indiquer l'endroit précis où commence cette adjonction réputée « postmosaïque. » Est-ce, comme le prétend le Talmud en un passage souvent cité, à ces mots : *Et Moïse, le serviteur de l'Eternel, mourut là?* (Deutéronome XXXIV, 5.) Ah ! c'est bien ici qu'on pourrait parler de rationalisme, — et M. Wogue n'a garde de l'oublier. Car, en vérité, quelle raison y a-t-il pour attribuer ces huit versets, et ceux-là seulement, à une autre main qu'à celle qui a écrit ce qui précède, sinon qu'il ne serait « pas raisonnable » de les supposer écrits par Moïse?

Les derniers défenseurs de l'origine mosaïque du Pentateuque sont d'accord pour ne pas s'attacher servilement à la lettre de cette décision talmudique. Leur accord cesse du moment qu'il s'agit de déterminer le point où commence ce qu'ils appellent l'appendice. *Tot capita tot census.* C'est qu'il serait difficile, en effet, de mettre le doigt sur la soudure.

On a généralement renoncé à la chercher au verset premier du chapitre final, et pour cause. La « bénédiction » des tribus d'Israël, qui précède immédiatement (chap. XXXIII), n'est-elle pas introduite par ces mots d'un caractère tout objectif : « Voici la *berakâh* par laquelle *Moïse, l'homme de Dieu*, bénit les enfants d'Israël *avant sa mort*, » et ne renferme-t-elle pas un verset ainsi conçu : *Moïse nous a prescrit une loi*? (Vers. 4.)

L'« appendice » commencerait-il donc à XXXIII. 1 ? Ou bien serait-ce à XXXII, 48? ou à XXXII, 44, après le cantique de Moïse? ou encore à ces mots : « Quand Moïse eut achevé d'écrire dans un livre les paroles de cette loi, il donna cet ordre aux lévites, » etc.? (XXXI, 24.) Mais pourquoi ne pas remonter encore plus haut, à XXXI, 14 par exemple, puisque dans cet alinéa déjà il est question, à plus d'une reprise, de *ce cantique-*

[1] *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique*, Paris 1881, pag. 22 sq.

ci, savoir de celui qui suit au chap. XXXII ? Et, après tout, pourquoi n'irait-on pas jusqu'au commencement des « dernières paroles » de Moïse, c'est-à-dire à XXXI, 1 ? Tous les passages que nous venons de citer ont, en effet, passé tour à tour pour marquer le point de départ de la « conclusion postmosaïque. »

S'il fallait, ou plutôt, s'il était possible de choisir, c'est bien à l'un de ces deux derniers passages que nous nous arrêterions. Mais, demanderons-nous, quelle raison a-t-on pour s'arrêter même au premier verset du chap. XXXI ? En réalité, on ne voit pas pourquoi celui qui a écrit ces mots : « Quand Moïse eut achevé d'écrire dans un livre les paroles de cette loi » (XXXI, 24), ou ceux-ci : « Moïse s'en alla dire ces paroles-ci à tout Israël : Je suis âgé aujourd'hui de cent vingt ans » (XXXI, 1) serait nécessairement un auteur différent de celui qui raconte XXIX, 1 que « Moïse convoqua tout Israël » pour leur adresser le discours qui suit (chap. XXIX et XXX), et qui auparavant, au chapitre XXVII, avait rapporté l'ordre de Moïse relatif à l'inscription de toutes les paroles de *cette thorah-ci* (XII-XXVI) sur les pierres à dresser sur le mont Ebal. Y a-t-il quoi que ce soit dans les textes qui oblige de statuer deux mains différentes, dont l'une serait celle de Moïse, l'autre celle d'un écrivain venu après lui ? Le récit serait-il, dans les chapitres XXVII et XXIX, plus personnel, moins objectif qu'il ne l'est à partir du chapitre XXXI ? Je vais plus loin, et je dis que rien absolument n'empêche d'admettre, -- que, bien au contraire, il y a toute apparence que l'auteur de XXXI, 1, 9, 24, celui de XXVII, 1 sq. et XXIX, 1, et celui des titres Deut. I, 1-5 (« Ce sont ici les *paroles* que Moïse adressa à tout Israël au delà du Jourdain, » etc.) et Deut. IV, 44 (« C'est ici la *thorah* que Moïse présenta aux enfants d'Israël »), que ces différents auteurs ne sont qu'une seule et même personne.

Et cette personne est si loin de se confondre avec Moïse, ou de vouloir être prise pour Moïse, qu'elle se distingue partout très nettement de lui. Il suffit de relire avec quelque attention les passages deutéronomiques que nous avons cités et examinés plus haut (sous N° 3) pour se convaincre que dans *toute la dernière partie* du Deutéronome, à partir du chapitre XXVII,

ce n'est pas Moïse qui parle de *lui-même* à la troisième personne, à la façon de Jules César, mais que Moïse, ses discours, ses actes, y font le sujet d'un récit provenant d'un auteur pour qui Moïse était en réalité une *tierce personne*. Le Livre « de cette loi, » le Cantique, sont pour cet auteur des documents depuis plus ou moins longtemps existants. Il en raconte l'origine, la publication, la rédaction par Moïse durant les derniers jours de sa vie. Il les fait entrer, de même que les *novissima verba* de son héros, dans les cadres de son récit. Mais il distingue clairement ces écrits émanés de Moïse de sa propre composition, de l'histoire qu'il raconte et qu'il est occupé à rédiger.

Et ce qui est vrai des chapitres XXVII et suivants ne l'est pas moins des *premiers* chapitres du Deutéronome, où l'auteur nous apprend que « Moïse entreprit d'*expliquer* aux Israélites *cette thorah* » (I, 1-5), et ensuite, qu' « il la leur *présenta* » (IV, 44). A l'époque où le narrateur écrivait cette introduction aux discours prononcés par Moïse le onzième mois de la quarantième année, à l'occasion de la « présentation » de la *thorah* des plaines de Moab, cette thorah n'était plus à naître ; le code existait déjà. Il est vrai qu'il ne le reproduit que dans les chapitres suivants et n'en raconte la mise par écrit que vers la fin de son livre. Mais il en parle dès l'abord, on vient de le voir, comme d'un document existant et connu. Dès les premières lignes du chapitre premier il le désigne par הַתּוֹרָה הַזֹּאת, *cette loi-ci*, ce code, exactement comme il le fera dans les derniers chapitres de son récit.

Ce qui achève de prouver que Moïse et l'auteur du Deutéronome ne sont pas un, mais sont deux, c'est que ce dernier habitait et écrivait *à l'occident du Jourdain*. Il parle du pays de Moab, de Galaad, de Basan, de Hesbon, comme ne pouvait le faire qu'un habitant du pays de Canaan. Pour lui ces contrées sont situées *de l'autre côté du Jourdain*, c'est-à-dire, comme il l'indique expressément, *à l'orient*. (Deut. I, 1-5; IV, 41-43, 46-49.)

Quand nous lisons dans 1 Rois V, 4 (trad. fr. IV, 24) que Salomon « dominait sur tout ce qui est *de l'autre côté du fleuve* (de l'Euphrate), depuis Thiphsach jusqu'à Gaza, sur tous les

rois de l'autre côté du fleuve, » nous en concluons tout naturellement que le narrateur vivait à l'orient de l'Euphrate, en Babylonie. De même, quand il est dit dans 2 Sam. X, 16 que le roi syrien « Hadarézer fit marcher les Araméens qui étaient *de l'autre côté du fleuve*, » c'est-à-dire en Mésopotamie, nul doute que le rédacteur du récit ne demeurât en deçà, c'est-à-dire à l'occident de l'Euphrate. Pareillement, quand je vois l'auteur du Deutéronome parler du pays de Moab comme étant בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן *dans le* (pays) *au delà du Jourdain*, j'en tire la conclusion qu'il vivait en Palestine, que dès lors cet auteur ne saurait être Moïse. Et ce qui me confirme dans cette pensée, c'est que dans les passages où il ne parle pas en son propre nom, mais où il fait parler Moïse à la première personne, la même expression *au delà du Jourdain* désigne, comme de raison, le pays *à l'occident* de cette rivière, c'est-à-dire Canaan, « ce bon pays » que Moïse souhaitait si fort de voir, mais où il n'entra point (III, 20, 25 ; XI, 30) [1].

On le voit, les premiers versets du Deutéronome non moins que les derniers révèlent un écrivain différent de Moïse. Ceux-là datent d'un *lieu* où Moïse n'a jamais été, ceux-ci d'un *temps* où il n'était plus. Il n'y a pas de motif, par conséquent, pour détacher quoi que ce soit du corps réputé mosaïque du Deutéronome et en faire un « appendice postmosaïque. »

6. Soit, dira-t-on, il se pourrait que Josué, le successeur de Moïse, n'eût pas écrit seulement les huit derniers versets, comme le prétend le Talmud ; il se pourrait qu'il eût « le premier réuni, par un lien historique, les discours, les cantiques, les lois qui composent le Deutéronome, et qui sont l'œuvre de Moïse [2]. » Mais cela ne concerne que ce livre seul, le dernier du Pentateuque.— Le Deutéronome, cependant, n'est pas seul dans le Pentateuque à offrir des indices contraires à l'opinion traditionnelle. Il s'en rencontre plus d'un dans les livres précédents.

Ainsi, cette locution : *au delà du Jourdain*, se trouve em-

[1] Il n'y a que III, 8 où Moïse sorte de son rôle. L'auteur le fait parler comme il eût parlé lui-même, et, par cette légère inconséquence, trahit son propre point de vue géographique. Comp. Nomb. XXXV, 14.

[2] Cellérier, ouvrage cité, pag. 39 et 433.

ployée également dans la Genèse et dans les Nombres, et là aussi en partant du point de vue cananéen. Le narrateur en fait usage pour déterminer la situation de la localité à l'orient du Jourdain où les Egyptiens qui avaient accompagné Joseph célébrèrent pendant sept jours leurs rites funéraires en l'honneur de Jacob. (Genèse L, 10, 11.) Il s'en sert en parlant des plaines de Moab (Nomb. XXII, 1) ainsi que du territoire occupé par les tribus de Ruben et de Gad et la demi-tribu de Manassé. (Nomb. XXXIV, 15.) Même lorsqu'il fait parler Moïse, comme dans Nombres XXXV, 14, il oppose le pays *au delà* du Jourdain au pays de Canaan [1].

Voici un autre indice géographique. C'est un détail, mais qui n'en a pas moins sa valeur, qui en a même d'autant plus qu'il est moins apparent. Dans le Pentateuque aussi bien que dans d'autres livres de l'Ancien Testament, incontestablement rédigés en Palestine, le mot qui sert habituellement à désigner l'ouest, c'est *yam*, la mer. Le côté occidental du parvis qui devait entourer le tabernacle du Sinaï est appelé le côté de la mer (Ex. XXVII, 12; comp. XXXVIII, 12.) Dans les campements du désert, les tribus d'Ephraïm, de Manassé et de Benjamin devaient planter leurs enseignes du côté de la mer (Nomb. II, 18), et c'est derrière la demeure sainte, du côté de la mer, que devaient camper les lévites ghershonites. (Nomb. III, 23.) Dans le chapitre où sont déterminées les limites de la terre promise (Nomb. XXXIV) nous lisons au verset 6 : « Quant à la frontière d'occident (proprement : de mer, *gheboul yàm*,) c'est la grande mer (la Méditerranée) qui vous servira de frontière ; ce sera là votre frontière d'occident (de mer.) » Il serait aisé de citer d'autres passages encore ; le premier dictionnaire venu en offre à choix. Or, comme le remarque M. Reuss [2], « on accordera bien que ce n'est ni en Egypte ni au Sinaï que cette locution a pu

[1] Son langage est plus précis dans XXXII, 19, où les hommes des tribus transjordaniques distinguent les deux rives du Jourdain en disant : *mé-'éber la-Yardên wahâl'a*, littéralement : dès le passage du Jourdain et par delà (« en là, » comme on dit vulgairement chez nous) et *mé-'éber ha-Yardên mizrâkhah*, dès le passage du Jourdain vers l'orient.

[2] *L'histoire sainte et la loi*, I, 134.

prendre naissance. En Egypte, les Israélites avaient la mer au nord et à l'est; au Sinaï ils l'avaient au sud, ou du moins les deux golfes de la mer Rouge qui donnent à ce massif de montagnes la forme d'une presqu'île sont tout aussi bien à l'est qu'à l'ouest, et ce n'est pas là qu'on aura commencé à se servir du terme de *mer* pour marquer l'occident. Cet usage s'est formé, et de la manière la plus naturelle, en Palestine, où les conquérants israélites ont dû l'adopter à leur tour. » Sur ce point encore, le Pentateuque porte donc l'empreinte d'un écrivain qui n'est pas mort, comme ce fut le cas de Moïse, avant d'avoir posé le pied sur le sol de Canaan.

On s'explique aisément, après cela, le caractère si constamment et si rigoureusement objectif du récit, qui ne laisse pas, quoi qu'on en dise, de surprendre, dans la supposition que Moïse lui-même en serait l'auteur. Et notez bien que l'important, ici, n'est pas tant le fait que Moïse parlerait toujours de lui-même à la troisième personne, sauf dans les discours des plaines de Moab rapportés par le Deutéronome. A lui seul, ce fait ne tirerait guère à conséquence. L'histoire littéraire connaît d'autres exemples du même phénomène. Aussi a-t-on eu raison de dire que Spinosa s'est exagéré la signification critique de ce *modus loquendi* en le plaçant, au VIIIe chapitre de son *Tractatus*, en tête des « choses à noter, » comme étant *majoris momenti* pour la question d'auteur. Mais à cela ne se borne pas l'objectivité dont nous parlons. Il est des cas où elle dépasse décidément tout ce qu'il est possible de concevoir, en fait d'abstraction de soi-même, de dépréoccupation de sa propre personne, chez un homme racontant une histoire dont il fut, après Dieu, le principal héros.

Voyez, par exemple, Ex. VI, 26 et 27. Moïse et Ahron viennent de recevoir de l'Eternel l'ordre d'aller parler à Pharaon pour qu'il laisse partir les Israélites. A ce propos, le narrateur insère dans son récit une généalogie des Lévites, afin d'établir la filiation de la famille à laquelle appartenaient les deux frères. Cette digression se termine par ces mots : « *C'est là cet Ahron et ce Moïse* à qui l'Eternel dit : Faites sortir du pays d'Egypte les enfants d'Israël selon leurs corps d'armée. Ce sont eux qui

devaient parler à Pharaon, roi d'Egypte, pour faire sortir d'Egypte les enfants d'Israël. *C'est ce Moïse et cet Ahron.* » Et c'est ce même Moïse qui aurait écrit cela? Mais, dirons-nous avec le Clerc, « croyez-vous, monsieur, qu'on parle ainsi de personnes vivantes? Pour moi, je vous avoue que je ne puis m'imaginer qu'on ait ainsi parlé de Moïse que plusieurs années après sa mort. » (*Sentimens*, pag. 117.)

Et que penser d'un jugement tel que celui-ci : « Or cet homme Moïse *était fort doux* (ou patient, *'ânâv*), *plus que tous les hommes qui sont sur la face de la terre.* » (Nomb. XII, 3.) On a beau dire, comme le fait Calvin : « C'est comme si Moïse avait dit qu'il dévora en silence l'affront qu'il reçut de ses frère et sœur, parce que, selon sa mansuétude, il s'était imposé la loi de la patience. » On a beau faire observer, avec l'honnête dom Calmet, que Moïse, « comme il se loue ici sans orgueil, se blâmera ailleurs avec humilité. » On a beau alléguer, ainsi que le fait Hengstenberg, qu'en certaines rencontres l'éloge de soi-même peut devenir pour le fidèle un devoir; soutenir que, venant d'un cœur pénétré du vif sentiment de la grâce de Dieu, cet éloge est avant tout, dans la bouche de Moïse, une preuve « de sincère humilité en même temps que de véracité objective; » en appeler enfin à l'exemple même de Jésus-Christ (!) qui a dit : « Je suis doux et humble de cœur. » (Moïse pouvait-il dire aussi : « Qui de vous peut me convaincre de péché? »)... Pour un esprit non prévenu, une louange pareille, aussi accentuée, pour ne rien dire de plus, du caractère de Moïse, se place sur la même ligne que le jugement admiratif par lequel se termine le Deutéronome, à savoir qu' « il ne s'est plus élevé en Israël de prophète pareil à Moïse, que l'Eternel avait connu face à face, etc. »

Ce n'est pas tout. Tandis que, dans le texte que nous venons de citer, Moïse en dirait sur son propre compte plus qu'il ne sied à un écrivain parlant de lui-même, fût-ce à la troisième personne; ailleurs, pour des choses qui ne le touchaient pas moins personnellement, il serait moins complet, moins explicite, moins d'accord avec soi qu'on n'est en droit de l'attendre d'un auteur qui, en racontant l'histoire de son peuple et de

son temps, n'aurait fait après tout qu'écrire ses propres mémoires.

Qu'on réunisse les passages relatifs aux circonstances personnelles de Moïse, à sa vie domestique, à l'histoire de ses plus proches, femme, enfants, frère et sœur, et qu'on se demande, après les avoir lus et comparés entre eux, s'il est vraisemblable, s'il est possible que ce soient là les fragments d'une autobiographie.

Nous n'appuierons pas trop sur l'étymologie du nom de Moïse, *Moshèh* (Ex. II, 10), étymologie manifestement inexacte, pourtant, si on ramène ce nom à un verbe hébreu (*mashah*, tirer dehors), et qui ne se justifie tant bien que mal par l'égyptien qu'à la condition d'introduire dans le mot à expliquer un élément étranger à la forme qu'il revêt partout dans l'Ancien Testament (Mo-*y*-sès, d'après les LXX). Moïse, pourrait-on objecter, n'était pas un pédant philologue, et la fille de Pharaon l'était encore moins.—Nous ne parlerons pas non plus de l'absence de tout renseignement sur la jeunesse de Moïse, sur l'éducation qu'il dut recevoir sous les auspices de sa mère adoptive, sur sa vie jusqu'au moment où, « étant devenu grand, il se rendit auprès de ses frères et vit comme ils étaient accablés de travail ; » lacune regrettable assurément, à laquelle la légende a essayé de remédier à sa manière, et qu'un égyptologue de notre temps prétend être parvenu à combler en partie[1]. Moïse pourrait avoir eu des motifs sérieux pour garder le silence sur son histoire personnelle, avant l'époque où il plut au Dieu de ses pères de le prendre à son école dans la solitude du désert. — Passons aussi sur le fait que nous n'apprenons pas même à connaître le nom de la princesse qui l'a sauvé de la mort, pas plus que les noms des pharaons qui, à diverses reprises, ont joué dans l'histoire de sa vie un rôle si capital, tandis que le prêtre de Madian dont Moïse épousa la fille figure à quelques versets d'intervalle sous deux noms différents. (Ex. II, 18 ; III, 1.) Ne nous plaignons pas davantage d'être laissés dans l'ignorance la plus complète sur le motif pour lequel Moïse renvoya sa femme au

[1] Voir dans la *Revue* de 1880, pag. 569-582, *le Moïse égyptien, d'après le docteur Lauth*, de Munich.

pays de Madian, après l'avoir emmenée avec lui en Egypte, ainsi que sur l'époque de ce renvoi. (XVIII, 2 comp. avec IV, 20, 24-26.) On pourrait alléguer que Moïse n'a pas jugé utile de s'expliquer sur ces choses-là, qu'elles devaient être connues de ses contemporains, ou que ceux-ci n'avaient, pas plus que nous, besoin de les connaître. Les mêmes raisons, on pourrait encore les faire valoir avec plus ou moins de vraisemblance à propos de tel ou tel autre fait qui nous étonne ou nous paraît peu clair.

Il est pourtant des cas où, pour trouver ces raisons suffisantes, il faudrait être bien résolu d'avance à se contenter à bon marché. Ainsi en est-il de cet épisode connu et diversement commenté, auquel se rattache l'éloge de la douceur sans pareille de Moïse : « Miryam (Marie) et Ahron parlèrent contre Moïse *au sujet de la femme koushite* (éthiopienne) *qu'il avait prise ; car il avait pris une femme koushite.* » (Nomb. XII, 1.) Séphorah, la fille de Réhuël ou de Jéthro le Madianite, était donc morte ? et Moïse nous apprendrait ici incidemment qu'il avait contracté un second mariage, sans avoir mentionné, ne fût-ce qu'en un mot, le décès de sa première femme, de la mère de ses deux fils ? Lui qui, ailleurs, ne craint pas d'entrer dans force détails sur des choses d'un intérêt assez secondaire, lui qui nous initie aux moindres incidents de la vie domestique des patriarches, il n'aurait pas trouvé le temps ou l'occasion de consacrer une seule ligne au souvenir d'un deuil qui le touchait de si près ! Ou bien, cette *Koushite* serait-elle Séphorah elle-même, Séphorah la *Madianite?* Mais alors, comment se fait-il que la sœur et le frère de Moïse aient attendu jusque-là (c'était à la seconde station après le départ du Sinaï) pour lui faire des reproches « au sujet de la femme qu'il avait prise, » en fondant leurs reproches sur ce que cette femme était « koushite ? » Il faut avouer que cette note si sèche : « car il avait pris une femme koushite, » arrivant là, sans aucun éclaircissement, après l'idyllique récit de l'Exode sur la rencontre et le mariage de Moïse avec l'une des sept filles du prêtre de Madian qui recueillit chez lui le fugitif, n'est pas de nature à raffermir le crédit de l'opinion traditionnelle sur l'auteur du Pentateuque.

Et certes, le voisinage de la louange hyperbolique de la douceur ou de la patience de Moïse est peu propre à neutraliser cette impression.

Impossible, ensuite, de concilier avec l'idée que nous aurions à faire à un récit de la main même de Moïse les données suivantes, si peu en harmonie entre elles : Moïse, *devenu adulte*, (Ex. II, 11), se voit contraint, à la suite de l'homicide auquel il s'est laissé emporter par son patriotisme juvénile, à s'enfuir au pays de Madian. Peu après son arrivée dans ce pays, il épouse la fille de son hôte et en a *un fils*, Guershom (II, 21, 22). *Longtemps après* (vers. 23), le pharaon et *tous ceux* qui en voulaient à sa vie étant morts (IV, 19), lui-même étant alors *âgé de quatre-vingts ans* environ (VII, 7), il reprend le chemin de l'Egypte par l'ordre de son Dieu. Il fait monter sur *un âne* (au singulier) sa femme *et ses fils* (IV, 20) dont l'un, tout au moins, était né « longtemps » auparavant ; et pendant le voyage, la mère *circoncit son fils* (vers. 25). Puis, ayant été renvoyée à son père, Séphorah vient rejoindre son mari au désert, près du Sinaï, avec *ses deux fils*, Guershom et Eliézer, (XVIII, 2-6). Des données aussi peu concordantes, surtout au point de vue de la chronologie, ne sauraient provenir d'un témoin oculaire, combien moins du père de ce ou de ces enfants !

Après la ou les femmes de Moïse, après son ou ses fils, faut-il mettre encore en scène sa sœur ? Miryam était l'aînée de la famille. Elle devait avoir environ quinze ans de plus que Moïse, puisqu'à la naissance de ce dernier elle était déjà une *'almâh*, une jeune personne nubile. (Ex. II, 8.) Or Moïse, lorsqu'il entra en pourparlers avec le pharaon, étant âgé de quatre-vingts ans (VII, 7), il s'ensuit que Miryam avait, au temps de la sortie d'Egypte, entre quatre-vingt-dix et cent ans. Et cette femme nonagénaire, lors de la fête par laquelle les Israélites célébrèrent leur délivrance après le passage de la mer Rouge, ouvre la danse comme une jeune fille, en s'accompagnant du tambourin, et entonne le chant de victoire ! (Ex. XV, 20.) Comment imputer à Moïse de pareils écarts chronologiques !

Un mot seulement, au sujet du frère de Moïse : Selon Nomb. XX, 28 ; XXXIII, 38, Aaron meurt sur le sommet de la mon-

tagne de Hor, tandis que Deut. X, 6 le fait mourir dans la station de Moséra.

Les indices que nous venons de relever suffiraient à eux seuls à établir que le Pentateuque dans sa rédaction actuelle n'est pas l'œuvre de Moïse. Cependant ce ne sont encore là, s'il est permis de le dire, que les bagatelles de la porte. Les faits allégués témoignent seulement contre une rédaction par Moïse en personne. Ne posséderions-nous pas du moins, dans ces cinq livres, l'ouvrage d'un de ses contemporains, prêtre ou ancien, qui lui aurait survécu et aurait achevé son travail dans le pays de Canaan ?

H. VUILLEUMIER.

(*A suivre.*)

LE
PRINCIPE ESSENTIEL DU PROTESTANTISME

PAR

FRÉDÉRIC NIPPOLD

professeur à Berne

II

5. Abordons notre seconde question[1], ainsi conçue : « *Sous quels rapports et par quelles causes notre principe n'a-t-il pas déployé dès l'abord toutes ses conséquences et atteint tout son développement dans les diverses dénominations du protestantisme ?* »

Pour avoir la réponse, il suffit de se rappeler, suivant l'image dont nous nous sommes servis, que nous ne devons voir dans les Eglises nouvelles que le premier sédiment de la fermentation causée par la Réforme. Il allait de soi que la pensée inspiratrice du mouvement ne pouvait sur-le-champ produire toutes ses conséquences. De plus, l'état de toutes ces Eglises nous rappelle sans cesse ce mot applicable à chacun : « Nous portons ce trésor dans des vases de terre, afin que sa puissance extraordinaire soit celle de Dieu et non la nôtre. » Mais si l'on doit critiquer les vaisseaux d'argile, il serait souverainement injuste d'oublier en même temps combien toutes ces petites Eglises, malgré de nombreux obstacles extérieurs et de déplorables luttes intestines, ont fait progresser la vie chré-

[1] Voir la première partie dans la *Revue* de novembre 1881.

tienne au milieu des peuples chez lesquels elles se sont fondées.

Il suffit de considérer avec quelque attention l'état religieux des pays demeurés sous le joug de la curie romaine et de le comparer avec celui des peuples protestants, pour se figurer aussitôt l'opposition signalée par saint Jean entre les ténèbres et la lumière. Remettre en lumière l'Evangile caché sous le boisseau et, conformément au sermon sur la montagne, débarrasser la religion de toute superfétation d'origine cléricale, tel fut l'idéal commun à toutes les Eglises protestantes sans exception. Leur but, ce fut d'annoncer la justice du royaume des cieux aux pauvres, aux petits, à tous ceux qui étaient fatigués et chargés ; et leur force, de vouloir une religion pour le peuple, non une scolastique pour les délicats. Jamais on n'appréciera comme il le faudrait tout le bien que fit la Réformation par la diffusion de la Bible, par ses cantiques en langue populaire, par l'éducation religieuse de la jeunesse, par l'influence moralisante des femmes de pasteurs, laquelle a fait bien souvent de nos simples et paisibles presbytères, et cela aux époques les plus troublées, le centre de la culture générale. Les précieuses énergies morales issues de la Réformation se présentent aussi dans les Eglises catholiques de pays mixtes, car elles diffèrent étonnamment de celles des pays retombés sous le joug de l'unité romaine. Par-dessus tout il faut constater que partout où pénétra l'esprit rénovateur de la Réformation, et aussi longtemps qu'il exerça son empire sur la vie du peuple, l'esprit démolisseur de la révolution n'a point trouvé d'accès. Aux impudentes balivernes des encycliques papales qui font passer le protestantisme pour la source de l'esprit révolutionnaire, il suffit d'opposer le simple fait que la Révolution, ce terrible jugement de Dieu, fut provoquée en France par les victoires de la contre-réformation. Le fléau, au contraire, n'a fait qu'effleurer les pays protestants aux époques et dans les lieux seulement où leurs églises d'Etat, réduites à de simples établissements de police, avaient, en abandonnant le principe protestant, perdu par là même toute influence salutaire.

Cependant ce n'est pas assez que de signaler cette influence

toute générale. Les Eglises spéciales, bien distinctes les unes des autres, ressemblent en quelque sorte à des individualités diverses, représentant chacune un idéal déterminé. Et d'abord, celui auquel leurs fondateurs aspiraient du fond de leur âme, malgré des diversités et des faiblesses que nous ne songerons jamais à méconnaître, — car nous ne mettons pas nos réformateurs sur le piédestal, comme l'Eglise romaine l'a fait pour ses saints, y compris Labre, le plus récent d'entre eux et le patron des poux. Les traits particuliers du caractère religieux et moral des trois plus grands réformateurs ne se reflètent-ils pas dans les Eglises qu'ils ont fondées : intimité du sentiment et profondeur mystique dans celles de Luther ; réflexion, travail de l'intelligence, activité joyeuse se dépensant jusqu'au sacrifice, dans les Eglises qui dépendent de Zwingli ; et dans celles de Calvin, l'inébranlable courage qu'inspire pour la lutte la foi à la grâce irrésistible ?

Mais les autres Eglises représentent, elles aussi, des individualités distinctes, chacune ayant son idéal qui lui est propre : l'Eglise épiscopale d'Angleterre, avec l'indépendance de ses évêques en face des fluctuations de toute espèce de théologie de cour ; la forme presbytérienne avec l'unité de sa discipline ; les indépendants, les quakers et les méthodistes, chez lesquels l'activité individuelle se déploie pour l'ensemble et qui mettent l'accent sur la lumière et la vie intérieures. Nous en dirons autant des anciennes communautés persécutées d'unitaires et de vieux-baptistes, ainsi que de leurs modernes successeurs. Je n'hésite pas un instant à reconnaître à toutes ces branches qu'on appelle sectes, un don spécial départi à chacune, et je n'en excepte pas même les partis chiliastes, si étrangères que soient leurs vues à l'homme de nos jours.

Il peut assurément nous être pénible de voir des missionnaires étrangers s'insinuer dans les paroisses qui nous sont confiées ; pourtant, il ne faut pas s'arrêter uniquement au côté fâcheux de la multiplicité des dénominations protestantes, mais savoir discerner aussi ce qu'il y a dans ce fait de naturel et de nécessaire, ce qui même est propre à élever et à enthousiasmer. Bellarmin peut avoir légué à Bossuet, et Bossuet à Mœhler,

l'habitude de présenter l'*histoire des variations du protestantisme* comme la dissolution spontanée de son propre principe : quiconque a une véritable intelligence de la marche de l'histoire ne verra dans l'individualisme chrétien et protestant que la vigueur de l'Evangile et une fécondité qu'aucune Eglise ne saurait épuiser. Et c'est précisément à cause de cela qu'il réclamera en faveur de ceux qui ne partagent pas ses opinions le même droit que pour lui-même.

Il en est de la vie de l'homme comme de la nature : le Seigneur, dont le regard embrassait toutes choses, n'a cessé de le dire. De même que les étoiles diffèrent de lumière et que les fleurs de nos campagnes offrent à l'œil une variété infinie de nuances; de même aussi chez les individus, dans les nations, dans les Eglises, se rencontrent côte à côte les individualités les plus opposées, qui, comme l'avait déjà reconnu le grand apôtre des gentils, possèdent chacune sa valeur et ses dons différents. Ce caractère spécial, dont chaque Eglise porte l'empreinte, va jusqu'à se refléter sur les physionomies, dans le langage et même dans la mode et les vêtements. Qui n'a entendu parler de ces sobriquets qui, aujourd'hui encore, n'ont pas disparu : grosse tête de luthérien, tête pointue de calviniste, tête ronde de puritain ? A l'aide des modes changeantes on pourrait sans trop de peine faire une sorte d'abrégé de l'histoire de l'Eglise.

Passez-moi cette thèse plaisante qui a aussi son côté sérieux, puisque le peuple de nos cantons réformés, par ses vêtements aux couleurs peu voyantes, en contraste avec le costume plus bariolé de ses voisins catholiques, entendait exprimer le sérieux plein de piété avec lequel il envisageait la vie. Mais à quoi bon poursuivre la comparaison de ces individualités ecclésiastiques ? Vous connaissez tous l'émouvant cantique de Gerok : « Pourquoi refuser le nom de frère au frère qui ne marche pas à côté de vous ? » et son exhortation : « Saluez avec joie comme un allié — tout homme qui combat sous le drapeau de Christ. — Avancez, les rangs bien serrés ; — c'est ainsi seulement qu'on remporte la victoire. »

Mais avec les individualités ecclésiastiques diverses se justi-

fient en même temps les formules successives et diverses de la pensée dogmatique. Telle d'entre elles, répondant entièrement aux besoins d'une époque, ne suffit plus à ceux de l'époque suivante. Et c'est, à dire vrai, le cas de tous les dogmes sans exception. Ils ne sont jamais que des tentatives de formuler dans le domaine de l'intelligence, de la façon la plus adéquate pour une époque donnée, et avec le secours de la philosophie du temps, la vérité religieuse qui demeure toujours la même. De ce point de vue seulement il est possible de bien comprendre l'histoire des dogmes dans son ensemble. Pour cela il ne faut ni identifier ces opinions philosophiques avec l'Evangile des petits et des simples, ni faire entrer de force dans les vieilles conceptions un sens moderne qui leur était absolument étranger au moment où elles virent le jour. Il n'y a donc qu'à appliquer cette règle générale à la dogmatique des Eglises issues de la Réforme, spécialement aux principes dits formel et matériel. Nous ne voyons guère comment, à cette époque-là, on aurait pu formuler, autrement qu'on ne le fit, le principe de l'autorité de la Bible, ainsi que les dogmes de la justification et de la prédestination.

Le point de vue d'une inspiration littérale se rencontre déjà chez les anciens apologètes qui, dans leur lutte contre le paganisme, avaient cru indispensable de lui emprunter l'idée païenne d'une divination extatique. A l'époque de la Réformation il s'agissait, de plus, non seulement d'opposer à la plus haute autorité ecclésiastique qui eût existé jusqu'alors, celle de Rome, une autorité supérieure et plus infaillible, mais encore de combattre la prétendue inspiration des fanatiques qui en appelaient à leurs révélations et à leurs visions. C'est ainsi que l'inspiration littérale de la Bible fut, par une sorte de nécessité naturelle, érigée en tribunal suprême. De même pour le dogme de la justification, opposé aux enseignements de Rome sur le mérite des œuvres et la justice propre, on fut conduit à en appeler avant tout aux développements donnés par saint Paul dans les épîtres aux Romains et aux Galates, dont la terminologie dogmatique servit ensuite de norme à l'interprétation de l'Evangile plus simple et plus populaire du Seigneur. Celui qui

scrute avec soin la genèse de ces conceptions nouvelles, son propre point de vue scientifique en fût-il le plus éloigné, celui-là n'aura pas de peine à concevoir comment elles se sont formées autrefois, précisément parce qu'il cherchera à les comprendre au moyen même de leur époque. Non seulement une autre forme n'était alors pas possible, mais pour peu que nous sachions distinguer entre le noyau et son enveloppe, nous saurons trouver des vérités permanentes sous cette forme passagère.

Ces réflexions déjà nous empêcheront, nous, enfants de notre siècle, de porter des jugements précipités sur les formes reçues dans l'Eglise des temps passés. N'oublions pas, en outre, le fait qu'alors, comme toujours, l'état de l'Eglise s'est trouvé dans le plus étroit rapport avec le développement général. Quand le niveau de la culture générale est en hausse, l'Eglise y participe ; est-il en baisse, il entraîne l'Eglise avec lui. Or qui pourrait nier un tel déclin chez les générations venues après la Réformation ? Il est bien rare, en effet, qu'après un puissant élan des esprits on sache se maintenir longtemps à la même hauteur. L'Allemagne avait aspiré à une plus grande unité nationale; la Suisse, à une existence nationale plus puissante. Ces espérances enthousiastes aboutirent, dans les deux pays, à une division en deux confessions rivales. « La Réformation, dit avec raison Rothe, est à tel point l'œuvre propre de l'Allemagne, que celle-ci s'est épuisée pour longtemps, comme peuple, à cet enfantement. »

De même, les efforts des paysans pour se faire une position sociale moins dure, eurent pour résultat le massacre d'environ 300 000 d'entre eux et, en général, une oppression beaucoup plus violente des classes inférieures. Et ce fut l'action de Luther, aussi hésitante que passionnée en cette affaire, qui contribua pour une bonne part à faire chercher, alors déjà, la guérison de la plaie sociale partout ailleurs qu'auprès des représentants officiels du clergé protestant. Qui connaît d'un peu près la littérature socialiste de notre époque et les emprunts étonnants qu'elle fait aux anciens écrits de controverse des jésuites, n'y rencontre, encore aujourd'hui, aucun reproche formulé plus

souvent et d'une façon plus plausible que celui qu'on tire de la position prise par Luther dans la guerre des paysans.

Ce que nous avons dit du développement politique et social n'est pas moins vrai du développement artistique et scientifique. Avec quelle rapidité le grand enthousiasme scientifique de l'humanisme, et la joie avec laquelle ses chefs saluaient le mouvement religieux libérateur, ne se transformèrent-ils pas en une complète rupture avec les Eglises nouvelles ! Depuis lors tout nouveau progrès de la science dut être conquis pied à pied sur une conception de l'Ecriture qui était tout ce qu'il y a de moins historique. Et qu'est-elle devenue, dans la sphère des beaux-arts, la puissance de création que rappellent les noms de Dürer, de Cranach et de Manuel? Tandis que l'art ne cessait de fleurir en Italie, en Espagne, dans les Flandres, les calvinistes fougueux, par leur chasse absurde aux images, ne rendaient la tâche que trop facile aux partisans de la curie, qui se plaisent à dénoncer au monde l'aversion du protestantisme pour les arts.

Ainsi, en allant au fond des choses, on retrouvera sur tous ces points la distinction, déjà signalée dans la réponse à notre première question, entre la Réformation primitive et ce qu'elle devint plus tard, sous l'influence de la contre-réformation. Le caractère plus rude et plus exclusif du calvinisme, en particulier, s'explique facilement par l'effet des luttes constantes qu'il eut à soutenir. L'œuvre de Zwingli d'abord, puis celle de Luther, ayant été réprimées par la force, il a bien fallu que la Réforme en pays roman, en reprenant à nouveau la même tâche dans des circonstances totalement différentes, — la reprenant non plus en face d'un Léon X et d'un Adrien VI, mais en face d'un Caraffa et d'un Loyola, — il a bien fallu qu'elle eût recours à l'épée et au bouclier pour protéger son existence. Rien n'est plus contraire à l'histoire que de rendre, comme le fait Janssens dans un ouvrage dont les cercles ultramontains ont répandu de nombreuses éditions en une seule année, la Réformation responsable de ce qui ne saurait être imputé qu'à la contre-réformation.

Cet abaissement général, que nous ne nions point, du déve-

loppement de la culture en Allemagne au XVIe et au XVIIe siècle, tient lui-même à d'autres causes encore et qui datent de plus loin. L'historien ultramontain se refuse prudemment à les rechercher. Si, pour ne citer qu'un exemple, ces deux siècles virent se multiplier les procès pour sorcellerie, s'ils virent périr dans des tourments épouvantables, dont le récit seul glace d'horreur, nous ne disons pas des centaines ou des milliers, mais des millions de victimes, où en est la cause? La voici : c'est que vingt ans à peine avant Luther, le pape Innocent VIII, prenant *ex cathedra* une décision infaillible, avait sanctionné l'affreuse illusion en vertu de laquelle le « Marteau des sorcières » établit ses règlements, vrai outrage à toute idée de justice. Les Eglises nouvelles, à leur tour, ne se sont que trop inclinées devant cette effroyable superstition, uniquement parce qu'en cela, comme en bien d'autres choses, elles n'osaient pas soumettre à la critique le dogme reçu.

Nous en dirons autant de la façon atroce dont les causes étaient instruites, qu'il s'agit de sorciers ou de procès intentés à des hérétiques. Les théologiens protestants étaient sans doute bien coupables d'être sans cesse à s'accuser réciproquement d'hérésie, et de vouloir l'extirper à tout prix; mais quant à la façon dont ces procès étaient conduits, ce n'est pas tant aux théologiens qu'il faut la reprocher qu'aux juristes, et principalement à la procédure criminelle de Charles-Quint, la terrible Carolina. Aussi n'est-ce point sans raison qu'un juriste, qui s'était fait le gardien de l'orthodoxie luthérienne en Saxe, le président Carpzow, est devenu l'un des types de son temps : il ne se glorifiait pas moins des 20000 arrêts de mort rendus par lui que du fait d'avoir lu plusieurs fois la Bible d'un bout à l'autre. Mais ce luthéranisme de cour qui florissait en Saxe, et qui se consolait de l'édit de restitution, promulgué par Ferdinand II, en voyant « ces maudits réformés » exclus de nouveau de la paix de religion, se traînait à tous égards dans les ornières tracées par le papisme et sa prêtraille.

6. Ne perdons donc jamais de vue cet état général des esprits, si nous ne voulons pas porter un jugement absolument injuste sur les Eglises qui voyaient le jour en de telles conjonc-

tures. Car l'état de mutilation dans lequel elles commencèrent leur carrière, aussi bien que leur organisation hiérarchique et leur système dogmatique, se rattache de la façon la plus étroite au développement général de l'époque. Dès l'abord, ne l'oublions pas, du grand courant général, une partie des eaux seulement s'est déversée dans les canaux préparés pour les premiers besoins du moment. Ce n'est, en réalité, qu'après la mort de Frédéric le Sage que l'Eglise de Luther se constitue définitivement à Wittemberg. Mais que d'anciens amis, que d'alliés ont déjà reculé à ce moment-là, ou sont même devenus des ennemis ! Au conflit avec Carlstadt et les prophètes de Zwickau, à l'extermination des sectateurs recrutés dans la classe des chevaliers et dans celle des paysans, est venue s'ajouter la querelle avec Erasme, ainsi que l'opposition faite à Schwenkfeld et à Frank. Et déjà avait surgi cette malheureuse dispute concernant la cène, à laquelle dès l'origine Luther se sentait enclin, grâce à l'idée erronée qu'il se faisait de la doctrine de Zwingli. Mais à Zurich aussi, quelques années plus tôt, lors de l'organisation de l'Eglise, un grand nombre déjà avaient dévié à droite ou à gauche. C'étaient, d'un côté, les nombreux amis de Faber, qui ne pouvait prendre son parti de ce que Zwingli ne préférât pas comme lui la pension du pape ; de l'autre, dans la ville même, la coterie radicale qui voulait, avec la réforme religieuse et nationale, une réforme sociale, et dont les adhérents instituèrent les premiers, comme signe d'alliance, le renouvellement du baptême. Qu'à tout cela s'ajoutent, ce qui ne devait point tarder, la querelle au sujet de la sainte cène, puis tant d'autres controverses dogmatiques, et les jésuites pourront trouver leur meilleur allié dans la haine que les protestants se portaient les uns aux autres. Telle était la passion avec laquelle nos nouveaux scolastiques s'accusaient entre eux d'hérésie, que la plainte émue d'un Kepler ne fut point écoutée, alors qu'il écrivait le 9 octobre 1601, à l'occasion du procès de Krell : « Ils se sont mis à se faire la guerre, ceux qui s'étaient trouvés d'accord pour réclamer la liberté de conscience ! »

L'exclusion par les nouvelles Eglises des tendances réforma-

trices qui ont succombé s'explique avant tout par les circonstances générales du temps considérées en elles-mêmes. Celui qui connaît les divers excès des *anabaptistes*, excès dont ils sont beaucoup moins responsables que ceux qui, par d'affreuses persécutions, les ont jetés hors des voies d'un développement normal; celui qui sait sous combien de rapports leurs extravagances ont précipité la réforme ecclésiastique dans leur propre ruine, ne s'étonnera pas si les Eglises de la réforme leur ont été aussi hostiles que les anciennes Eglises. Mais est-il permis d'oublier pour cela que les adversaires du baptême des enfants se prévalaient de plein droit des principes de la Réformation? Les réformateurs voulaient remonter de la tradition ecclésiastique à l'unique autorité de la Bible. Or le baptême des enfants ne pouvait absolument pas se démontrer par le Nouveau Testament, et les arguments auxquels s'attachait avant tout le luthéranisme n'étaient rien moins que convaincants. Qu'on se souvienne, d'autre part, des plaintes des réformateurs eux-mêmes sur les malentendus et les abus auxquels donnèrent lieu les mots assez mal choisis de « justification par la foi, » et on conviendra que la critique à laquelle les milliers de martyrs anabaptistes soumettaient la notion de la foi, en se plaçant sur le terrain même de la foi protestante, n'était pas une critique sans fondement.

Nous en dirons autant du second grand rameau de ce qu'on a appelé la « déformation par les sectes et les fanatiques, » savoir du rameau *unitaire*. Assurément l'instinct des réformateurs, qui leur faisait redouter de toucher aussi à cette question dogmatique, n'est que trop bien justifié. On aurait peine, sans doute, à trouver un livre en connexion plus étroite avec le principe protestant que le fut la *Restitution du Christianisme* de Servet, ouvrage presque ignoré jusqu'à nos jours, par la bonne raison que toute l'édition en avait été brûlée avec son auteur. Néanmoins les circonstances du temps exigeaient impérieusement que l'unitarisme fût désavoué. On avait bien autre chose à faire alors, et des choses pratiquement trop importantes, pour mettre au premier plan une question d'école, relevant uniquement du domaine de l'intelligence. Mais était-il

conforme au principe protestant d'endosser à l'aveugle les décisions prises à la majorité des voix par les vieux conciles de cour de Nicée et de Chalcédoine ?

Nous avons bien vu de nos jours comment l'affaire s'est passée au concile du Vatican, avec sa majorité épiscopale formée de gens pensionnés par le pape. Mais le spectacle offert par le concile de Nicée, dont les membres étaient pensionnés par un empereur, n'est-il pas, si possible, encore plus écœurant ? Quant aux synodes qui suivirent, et dont celui qu'on a surnommé « synode de brigands » était peut-être plus que les autres d'accord avec la foi populaire, n'en parlons même pas. N'est-il pas aujourd'hui de toute évidence que le christianisme que les princes de l'Eglise d'Egypte, Athanase, Théophile, Cyrille, Dioscure, réussirent à faire passer pour seul authentique, a dû, par une nécessité intérieure, céder le pas à l'islamisme ?

Mais cet enchaînement logique des choses, personne ne pouvait s'en douter à l'époque de la Réformation. Bien au contraire, le décret de Gratien de 380, menaçant de la mort des hérétiques ceux qui contestaient la divinité de Christ telle qu'on l'avait formulée à Nicée, était encore en pleine vigueur. C'est en vertu de ce décret que Servet fut brûlé à Genève sur du bois vert, Gentilis décapité à Berne et Sylvan à Heidelberg. Ce motif, emprunté au droit ecclésiastique, suffit à lui seul à expliquer l'opposition faite à l'hérésie socinienne par les Eglises nouvelles. Il est inutile de lui en supposer d'autres que celui-là. Surtout qu'on ne prétende pas faire dériver ce conservatisme dogmatique du principe protestant. Il en découle si peu, que même un théologien comme Ritschl, qui affecte de se placer au point de vue de la confession luthérienne, n'hésite pas à dire en tout autant de termes : « C'est afin de faire agréer à l'empereur et à tout l'empire l'Eglise évangélique comme la vraie Eglise catholique, que Mélanchton aussi bien que Luther ont attaché une importance capitale aux anciens symboles..... Mais Luther personnellement ne pouvait s'intéresser au dogme de Nicée que parce qu'il l'interprétait à sa façon... Pour Mélanchton, la doctrine de la personne de Christ et de la Trinité

n'est qu'un aride problème scolastique, qu'il ne savait comment utiliser pour l'idée protestante du salut[1] ! »

Ce qui précède suffit à démontrer comme quoi les aspirations réformatrices n'ont pu trouver que partiellement un abri dans les Eglises nouvelles, et encore faisons-nous ici complètement abstraction de la scission survenue entre ces Eglises elles-mêmes et des suites de cette scission. Plus tard seulement, ceux qu'on avait repoussés comme fanatiques et sectaires sont rentrés dans leurs droits. Des sociniens et des arminiens sont devenus, dans toutes les Eglises, les maîtres de l'exégèse vraiment scientifique. Et aujourd'hui nous voyons le baptisme et l'unitarisme à l'avant-garde du protestantisme progressif. Les noms de Bunyan et de Spurgeon d'un côté, de l'autre ceux de Channing et de Parker, font songer aussitôt à des forces spirituelles qui sont au premier rang dans le protestantisme actuel. Cependant les Eglises de la Réformation ne se sont point bornées à expulser ces hérétiques; elles ont recouru contre eux à tous les procédés de l'inquisition. On utilisa aussi peu les éléments de vérité représentés par ces proscrits, ces persécutés, que ne l'avait fait l'ancienne Eglise à l'égard des hérétiques, ébionites, gnostiques et monarchiens, qu'elle exclut de son sein.

7. Mais la cause profonde de ce fait est en connexion directe avec la constitution nouvelle des Eglises, et celle-ci, à son tour, présente une analogie étonnante avec ce qui s'est passé dans la période du premier byzantinisme.

Il est vrai, déjà l'Eglise antérieure à Constantin n'avait pas su se maintenir à la hauteur de la ligne tracée par les prophètes, à laquelle était revenu le fondateur de l'Eglise et qu'il avait portée à son point culminant. De même que le parti qui dominait parmi les Juifs au temps de Jésus, elle avait versé du côté de la hiérarchie sacerdotale. Toutefois, ce ne fut que sous l'influence de Constantin que le *Corpus Christianorum* tomba sous la honteuse dépendance du pouvoir mondain, de ses officiers du palais et des dames de la cour. Or c'est exactement

[1] Voir les *prolégomènes* de M. Ritschl à son *Histoire du piétisme*, tom. I. pag. 85. (*Revue de théologie et de philosophie*, 1881, pag. 258.)

dans ce même moule d'Eglises d'Etat qu'on fit entrer de gré ou de force les nouvelles Eglises protestantes après qu'elles eurent vainement essayé de marcher toutes seules et de vivre de leur vie propre. L'idée de la primauté du siège de saint Pierre, dont la papauté sans doute avait abusé de la façon la plus honteuse, impliquait pourtant le désir de posséder une instance ecclésiastique supérieure à celle du pouvoir politique. Quelque mondanisés qu'ils fussent, les évêques avaient cependant garanti à l'Eglise sa part d'indépendance. Au lieu de cela, le protestantisme eut des Eglises dépendant absolument des princes régnants, quels qu'ils fussent ; byzantinisme avarié et dépouillé de tous les grands traits de celui du siècle de Constantin.

Ajoutez que le lien qui, dans l'origine, avait rattaché les efforts tentés pour la réforme de l'Eglise aux essais de réforme nationale et sociale, ne tarda pas à se relâcher. La conséquence, c'est qu'on en vint bientôt à considérer comme le but suprême de l'Eglise de renforcer le pouvoir des classes privilégiées et de préparer les sujets à une obéissance aveugle. « Calotin et gentilhomme » (*Pfaffe und Junker*), cette association d'idées est encore aujourd'hui la pire de toutes celles qui se rencontrent, en Allemagne, dans la bouche du peuple. Dans son *Lutherus Redivivus*, cet ouvrage si bien fait pour réveiller les consciences, M. Baumgarten n'a trouvé à puiser dans l'histoire du développement ultérieur de l'Eglise luthérienne que trop de preuves des obstacles que cet assemblage a opposés à l'action de l'Eglise pour le salut des âmes. En Suisse, la situation n'était guère meilleure. Les plaintes sévères d'un juriste, naturellement porté à l'idéalisme comme l'est le professeur Hilty, ne sont pas seules à le prouver. Un coup d'œil sur l'autobiographie d'un descendant du réformateur bernois Müslin (Musculus), publiée par M. le pasteur Haller dans le *Berner Taschenbuch*, suffit pour faire rougir de la position sociale faite à l'Eglise au XVIIe siècle. Dispensez-moi d'emprunter à d'autres pays de nouveaux exemples. Les preuves à l'appui étant si abondantes, je puis me contenter d'effleurer ce point, le plus douloureux de notre développement ecclésiastique.

A peine est-il besoin de développer la thèse que j'ai formulée

sur ce sujet. Les causes particulières, et elles sont nombreuses, du fâcheux destin qui a pesé pendant si longtemps sur nos Eglises, se rattachent toutes à cette cause fondamentale. Les rapports de Genève, par exemple, citent encore, au nombre des causes spéciales du fait qui nous occupe, la pression exercée par les classes supérieures de la société, jointe à leur manque de développement religieux; le principe d'autorité comme tel, accompagné de la crainte des sectes anarchiques; puis, avec tout cela, la tendance à mettre au premier rang des principes secondaires. Ailleurs, on s'est attaché à démontrer qu'une rupture complète avec le passé était impraticable; que Luther, en particulier, était moins un homme de théorie qu'un homme d'action; que la jeune communauté, pour sauver son existence, se vit entraînée à des compromis, dont l'effet fut de réintroduire trop tôt le levain hiérarchique qui ne tarda pas à pénétrer l'organisme ecclésiastique tout entier. Tout cela, je crois l'avoir suffisamment indiqué par le seul mot de byzantinisme.

8. Le développement dogmatique, enfin, qui s'est produit au sein du protestantisme, est dans un rapport intime avec l'état constitutionnel dont nous venons de parler. Ce n'est que dans sa liaison avec cette organisation, qui a donné naissance à un nouveau « droit ecclésiastique, » que l'évolution dogmatique peut être rattachée à ses vraies racines.

En effet, les mêmes « gracieux seigneurs » qui avaient pris en main le gouvernement de l'Eglise, déterminaient encore la doctrine qui devait y être enseignée. Comme historien, je dois avouer mon absolue incapacité de comprendre comment les convictions religieuses d'un chrétien protestant du XIXe siècle pourraient être affectées en quoi que ce soit par les formulaires dogmatiques auxquels certains princes et sénateurs du XVIe siècle ont jugé bon d'apposer leur sceau. Il en était tout autrement en ce temps-là. Le droit d'exister était lié à la soumission aux formulaires revêtus d'une pareille sanction.

Nous constatons encore ici le même mode de procéder qu'à l'époque de Constantin, où le développement de l'organisation et celui du dogme allaient également de pair, et où en particu-

lier le pouvoir croissant du siège romain se montrait des plus habiles à faire profiter la hiérarchie de tous les conflits dogmatiques qui venaient à surgir. Ce n'est pas la vie existant au sein même de l'Eglise, ce sont les détenteurs du pouvoir à la fois politique et ecclésiastique qui ont imposé au monde gréco-romain, en train de s'écrouler, les définitions dogmatiques que celui-ci devait léguer à l'empire franc de Clovis et de Charlemagne, après que le christianisme arien d'Ulfilas et de ses successeurs, qui était le christianisme germanique primitif, eut été anéanti. Le même fait se reproduit exactement lors de la formation des dogmes dans les Eglises de la Réforme. Rien de plus instructif à cet égard que l'histoire de la Formule de Concorde, colportée d'une petite cour princière à l'autre, à la façon d'un brocanteur, par le chancelier de Tubingue, Jacob Andreae. Mais en quoi ce manège diffère-t-il, pour le principe, de ce qui s'est passé au synode de Dordrecht, où l'on voit pareillement la politique toujours au fond de la scène?

Les exemples que nous venons de citer, et qu'il ne serait, hélas! que trop facile de multiplier, ont leur importance à un autre point de vue encore. Ils ne rappellent pas seulement comment les Eglises nouvelles s'isolèrent les unes des autres en se barricadant dans leurs symboles. Ils nous font voir, en outre, à quel point, sur cette pente de l'étroitesse dogmatique, le développement intérieur de chaque Eglise particulière se fit d'une façon de plus en plus exclusive.

Nous avons déjà dit qu'à ce point de vue les symboles successifs présentent une gradation bien digne de remarque. Cependant la suite des idées nous amène à signaler encore spécialement le fanatisme toujours croissant qui se manifeste par l'exclusion des tendances modérées et iréniques. Le parti luthérien ne se contenta point d'avoir anathématisé ceux qu'il appelait enthousiastes et sacramentaires. Arrivé au pouvoir, il ne se donna pas de repos qu'il n'eût entièrement écrasé la tendance issue de Mélanchton. Et alors commencèrent de plus belle les nouvelles disputes des *gnésio-luthériens*, des luthériens seuls authentiques, entre eux, telles que la controverse entre Giessen et Tubingue, les querelles suscitées par Huber,

celle de Rathmann, et surtout les démêlés sans cesse renaissants du cryptocalvinisme.

Il n'en fut pas autrement sur terrain réformé. Le calvinisme refoula le zwinglianisme qui l'avait précédé, et, non content d'avoir procédé de la façon qu'on sait contre Servet, Castellion, Bolsec et Ochino, il en vint bientôt à traquer les arminiens comme des bêtes fauves. Douloureux spectacle que celui du XVIIe siècle : les luttes s'y succèdent, s'y aggravent. C'est d'un côté la controverse syncrétiste, de l'autre celles de Coccéius et d'Amyraut, sans compter encore les sanglantes guerres de religion dont l'Angleterre fut le théâtre. Les mêmes générations qui ont vu successivement un Philippe II, un Ferdinand II, un Louis XIV entreprendre une guerre à mort contre le protestantisme comme tel, nous offrent le spectacle des Eglises protestantes se déchirant entre elles et se faisant une guerre dont les champs de bataille le cèdent à peine en horreur à ceux de la guerre de trente ans.

Respectons, comme ils le méritent, ces puits de science, ces grands travailleurs qui, dans un camp comme dans l'autre, achevèrent la construction des systèmes dogmatiques. Inclinons-nous devant leur logique serrée et la précision de leur pensée : ils ont légué sous ce rapport un exemple dont la théologie de notre siècle ne ferait pas mal de profiter. Mais, sans parler du fait que les prémisses philosophiques sur lesquelles ces systèmes furent édifiés sont depuis longtemps renversées, pouvons-nous borner notre regard à la dogmatique de telle Eglise particulière à l'exclusion des autres? ou, à cet égard encore, convient-il de leur appliquer à toutes la même mesure ? Si nous le faisons et que nous placions les diverses orthodoxies ecclésiastiques en regard les unes des autres, la critique alors n'a plus lieu de s'exercer : sa besogne est faite. Les systèmes orthodoxes se sont chargés de se réfuter mutuellement.

Brisons là-dessus. Cette revue rapide aura suffi pour répondre à notre seconde question.

(*A suivre.*)

LA PRÉDICATION

D'APRÈS M. H. WARD BEECHER[1]

Les conférences de M. Beecher forment ensemble un cours complet de théologie pastorale, mais le second volume est celui qui répond le mieux à cette désignation. Le choix du champ de travail, les réunions de prière, les rapports du pasteur avec la société, les réveils, tels sont les sujets traités. Le troisième renferme la théologie du pasteur, si j'ose ainsi parler, c'est-à-dire qu'il examine et pose les principes fondamentaux, les bases de sa foi. Mais de M. Beecher, cet homme essentiellement pratique, prenons l'œuvre la plus pratique, le premier volume.

Tout pivote ici autour du sermon qui, pour lui, est la grande affaire du pasteur, son plus puissant moyen d'action. Notre auteur pourra faire des incursions dans la physiologie, l'hygiène, la psychologie, mais on peut être sûr que là encore les intérêts du sermon seront en jeu. Le premier volume des conférences est donc de l'homilétique au premier chef. Mais que ce terme un peu scolastique ne donne pas le change. Qui jugerait des conférences de M. Beecher d'après l'homilétique de Vinet ne leur rendrait guère justice : rien ne diffère plus que la méthode et le point de vue de ces deux prédicateurs.

Si l'on pouvait ici faire des comparaisons, je dirais que l'œuvre de Vinet se meut dans le cadre ordinaire des traités de rhétorique. Beecher, lui, sort du cadre ; il nous rappelle

[1] *Lectures on preaching*, by Henry Ward Beecher. London, T. Nelson and sons, Paternoster Row ; Edinburgh and New-York, 1878.

l'*Orator* de Cicéron. Comme ce dernier, en effet, il semble dédaigner les détails et rejeter toute prétention d'enseigner l'éloquence aux esprits mal doués. Comme lui, il trace à grands traits une esquisse du parfait orateur, sans trop s'inquiéter comment on le devient, les yeux toujours fixés sur cette image inspiratrice de Phidias : l'idéal. Après avoir placé le but à cette hauteur, il sent que pour y atteindre, ou du moins pour en approcher, il faut des hommes capables, et il ne craint pas de faire appel aux plus vastes et aux plus vives intelligences de son pays, leur représentant le ministère comme l'*affaire* la plus sérieuse, comme une œuvre grandiose, digne de tous les efforts des plus grands talents, « car, dit-il, il s'agit de faire des hommes et de les présenter sans tache devant le trône de Dieu. » La rénovation de l'humanité, enfin, par une prédication conforme aux besoins de l'époque actuelle, tel est le but que M. Beecher propose aux étudiants dans ses conférences.

Remarquons cependant qu'elles n'ont pas d'intérêt seulement pour ceux qui prêchent ou prêcheront ; tous les auditeurs désireux d'entendre de bonnes prédications verront dans M. Beecher un bienfaiteur dont les coups de fouet sont destinés à chasser de nos temples, avec la froide convention de ceux qui parlent, l'ennui mortel de ceux qui écoutent.

Au reste, nous allons analyser son livre : le lecteur appréciera chemin faisant les conseils d'un orateur parvenu lui-même si haut, et jugera du bien qu'ils pourraient faire à nos Eglises.

I

Qu'est-ce que prêcher ?

Le prédicateur est un homme qui enseigne, mais il veut faire plus, il veut transformer ses auditeurs. Il est le sculpteur de l'âme et, comme le ciseau de Michel-Ange dont chaque coup révélait la figure cachée dans le marbre, chacun de ses sermons produit un élément nouveau de l'image du Christ.

Le prédicateur enseigne des vérités morales « qui deviennent partie intégrante de sa personne, existent en lui comme

une expérience vivante et sont pour lui l'objet d'un vif enthousiasme. » La Parole de Dieu, lettre morte dans le Livre, redevient dans la bouche du prédicateur ce qu'elle fut lorsque le prophète ou l'apôtre la prononcèrent pour la première fois. La vérité est représentée par le Christ historique... mais Christ en vous, la vérité en vous, voilà ce qui constitue une force vivante. « Ne prêchez donc pas pour l'amour du sermon, mais pour sauver les vies des hommes qui vous écoutent. » Et à ce propos, l'auteur combat la méthode qui consiste à choisir, au hasard, un texte parce qu'on peut en tirer quelque chose d'intéressant, sans considération aucune des besoins de ses auditeurs : tel un médecin choisit dans sa pharmacie la drogue dont il est le mieux pourvu et la prescrit à toute occasion, sans grand souci de l'effet qu'elle produira.

La prédication doit redevenir ce qu'elle fut aux temps apostoliques. Or, si l'on parcourt le Nouveau Testament à ce point de vue, on verra que saint Paul vise sans cesse à la reconstruction de l'homme dans son état normal, et cela en présentant ses enseignements sur Jésus-Christ et sur l'amour de Dieu comme une partie intégrante de son expérience. Aussi était-il consumé de l'amour de Christ au point de ne se donner ni trêve ni repos, et s'il se plaint, dans le XIIIe chapitre de la 1re épître aux Corinthiens, de ne pouvoir réfléchir toute la personne du Seigneur Jésus-Christ, à plus forte raison devons-nous désespérer d'y parvenir, car cent hommes ne le pourraient pas. « Cependant votre devoir comme prédicateurs est de prendre de Jésus-Christ toute la vérité que vous avez digérée et qui s'est assimilée à votre vie spirituelle : avec cela frappez, éclatez, embrasez les hommes ! »

Je me rappellerai toujours, dit notre auteur, le premier sermon qui ait porté coup, parce que j'avais bien visé. J'étais à Indianapolis. Après un an de mécontentement, je me dis : Il y avait une raison pour laquelle les apôtres réussissaient et, s'il est possible, je la trouverai. Alors je découvris que les apôtres se plaçaient toujours, avec leurs auditeurs, sur un terrain commun, entassaient le plus grand nombre d'éléments connus, pour agir ensuite avec puissance sur les esprits. Je fis de même un

sermon basé sur une quarantaine de : « Vous savez tous que.... » et le sermon eut pour conséquence la conversion de dix-sept personnes. Je n'ai jamais été aussi triomphant de ma vie. Je pleurai tout le long du chemin, en me disant : « Maintenant je sais comment il faut prêcher. »

Je passe rapidement sur les pages qui suivent et me hâte de terminer l'analyse de ce discours en citant une phrase qui nous révèle l'homme, son genre de christianisme et en quelque mesure nous explique son succès :

« Rendez la religion attrayante par la bonté que les hommes voient en vous ; soyez doux, pleins d'entrain, faciles, enjoués, pleins d'espérance, courageux, consciencieux sans obstination, bienveillants sans fadeur ni sensiblerie, féconds en toute bonne œuvre, censeurs de tout ce qui est mauvais ou mesquin, devenez enfin des hommes tels que chacun puisse dire en vous voyant : « Voilà bien le roi des hommes ; il a le courage et » l'énergie sur lesquels je voudrais m'appuyer dans l'adversité, » voilà celui dont je voudrais être le compagnon en tout temps. » Edifiez un caractère d'homme qui soit capable de gagner les hommes. C'est ce que firent les premiers chrétiens. »

II

Qualités requises du prédicateur.

L'idée centrale que nous venons d'exposer se répète ici. La vie irréprochable de l'homme complet, du vrai ministre de Jésus-Christ, est le meilleur des sermons. « Le doux murmure d'une musique lointaine nous charme et nous attire sans que nous puissions distinguer l'air qu'on joue, de même le ministre de Jésus-Christ porte, en lui, une harmonie si inspiratrice, une telle dose d'élément divin..... que tous à son contact sont disposés à mener une vie meilleure. »

Mais sans la sympathie vous n'exercerez jamais cette influence-là ; je dis la sympathie pour les hommes, car si des pasteurs de grand talent n'ont vu que peu de fruits de leur ministère, la cause doit uniquement en être attribuée à leur trop exclusive

sympathie pour Dieu : ils se posent en avocats de Dieu; rien, chez eux, ne rappelle l'amabilité, la douceur, la sympathie qui caractérisent Jésus-Christ.

Quant à la variété des sujets à traiter, vous la trouverez dans les besoins de vos auditeurs : ce sont ces besoins qui donneront au sermon sa profondeur, sa direction, son courant; grâce à eux, vous prendrez l'habitude de penser à vos gens plutôt qu'à vos sermons. Votre style même y gagnera en naturel. J'entends, en effet, des pasteurs parler avec aisance et grâce dans une simple conversation : « Plût à Dieu, me dis-je, qu'ils fussent ainsi en chaire! » Mais non : dès qu'ils prêchent, ce ne sont plus que périphrases latines entrelacées. Un homme vous invite à passer la soirée chez lui : « Venez donc, vous dit-il, nous avons promis aux jeunes que vous y seriez et pourquoi ne viendriez-vous pas? » plaidoyer doux, naturel, persuasif. Le même homme parle au Seigneur dans une assemblée religieuse : quelle voix de fausset, traînante et plaintive! Mais l'homme sérieux qui parle du cœur aura toujours un style naturel, et c'est le meilleur.

Cependant il y a trois grandes qualités indispensables au prédicateur. La première est une grande *fécondité en idées morales*, c'est-à-dire une prédilection pour ces idées, un talent spécial, comme d'autres en ont pour les mathématiques et la musique.

La seconde est la puissance de *remuer les hommes*, de les comprendre et de les juger, dans le but de les gouverner.

« La troisième enfin consiste en ce que j'appellerai : « la vie » de la foi, » c'est-à-dire le sens de l'infini et de l'invisible, le sentiment de quelque chose qui surpasse ce que nous voyons avec les yeux du corps : le sens de Dieu, de l'éternité et du ciel. »

Si l'on me demandait quelle a été pour mon ministère la plus grande source de secours et de puissance, je dirais que j'ai reçu de ma mère un tempérament qui me rendait capable de voir l'invisible, de connaître l'incognoscible, de réaliser les choses qui ne sont pas créées comme si elles l'étaient et de les rendre parfois plus présentes à mes sens extérieurs que si elles l'étaient.

L'orateur termine en avertissant ses étudiants que s'ils ne sont pas prêts à accepter le rôle le plus humble des plus petits serviteurs de Christ, ils n'ont pas le droit de viser au ministère. « Si vous n'avez d'autre but que d'être des hommes très éloquents et d'épier l'éloquence des autres, ou bien si vous voulez une grande église accompagnée d'un gros salaire, et si c'est là votre vocation au ministère, ne venez pas. Vous pouvez avoir été appelés, mais ce n'était pas le Seigneur qui vous appelait, c'était le diable. — Mais si vous avez un profond sentiment de la douceur du service de Christ ; si le sang de la rédemption est dans votre cœur et dans votre sang... si vous pensez que le salut d'une seule âme vaut le travail de toute votre vie, vous avez reçu un appel et un puissant appel. Un appel au ministère se trouve sur le chemin de l'humilité, de l'amour, de la sympathie. du bon sens et des aspirations naturelles vers Dieu. »

« Travailler pour les hommes ! Il n'y a rien d'aussi conforme à notre nature. C'est la seule œuvre sur la terre que je connaisse, celle de la mère exceptée, qui soit franche d'égoïsme d'un bout à l'autre, car c'est employer les facultés supérieures non pour exploiter les hommes, mais pour les élever, les purifier, les façonner, leur donner la vie, afin de pouvoir les présenter à Dieu. »

III

L'élément personnel dans l'éloquence.

M. Beecher, père, manquait absolument du sens esthétique et disait à son fils, à propos de l'adoration contemplative et nuageuse : « Chansons que tout cela, mon fils ! ni doctrine, ni édification, rien qui pousse à la sanctification : je déteste ce genre. »

Au contraire, celui qui nous parle ne trouve pas de mots assez puissants pour nous donner une idée de son extase et de son ravissement lorsque, pour la première fois, les merveilles du Luxembourg frappèrent ses regards. « Il y a donc deux sortes d'esprits : les uns veulent une prédication d'une logique inexorable ; plus les preuves seront mathématiques, mieux ça vau-

dra. Les autres, d'une imagination sensitive et délicate, ne peuvent accepter une vérité que si le fait ou le principe a été pour ainsi dire enveloppé d'un léger brouillard. »

En présence de natures aussi diverses, imitez saint Paul, faites-vous tout à tous, apprenez à jouer sur l'âme humaine comme un musicien de premier ordre joue d'un instrument et tirez, comme lui, de ces nombreuses cordes, une sublime harmonie.

Les prédicateurs aussi peuvent être divisés en deux classes distinctes. Les uns, sensibles à la louange des hommes, sont préoccupés, à l'excès, de ce que l'assemblée pense de leur maintien et de leur personne. Un autre, au contraire, est froid, fier, plein de confiance en lui-même : que lui importe l'opinion d'autrui ? En présence de ces extrêmes on se demande comment on peut changer cette disposition.

« Eh bien ! en un sens, vous ne pouvez pas la changer du tout. Priez, écrivez des résolutions, tenez un journal, faites tout ce que vous voudrez, quand on vous clouera dans le cercueil vous n'aurez pas réussi à perdre un atome de cet amour de la gloire que vous aviez au berceau. Bien plus, la force de volonté et l'orgueil sont deux facultés que l'âge fortifie. » Mais il y a mieux à faire que de les supprimer. Si l'ingénieur qui a organisé le Central Park n'a pas follement entrepris de miner les énormes blocs de rocher qui choquaient la vue, mais les a artistement couverts de plantes grimpantes, pour former un ensemble du plus bel effet, à plus forte raison devez-vous transformer en qualités tous vos défauts. Vous aimez l'approbation ? Recherchez celle de Dieu plutôt que celle des hommes, rendez-vous-en digne par tout ce qui est juste et noble, comme il convient à un imitateur de Christ.

Voyez saint Paul : y a-t-il un plus bel exemple de transformation morale ? L'orgueil farouche, la violence persécutrice deviennent, dès que l'amour les éclaire de ses rayons, noble conscience de soi, fierté de roi, puissance mise au service de Christ.

« N'éteignez donc pas les forces vives de votre organisation, ne crucifiez pas vos passions, ne crucifiez pas votre instinct

fondamental... c'est une force... qu'il faut mettre en harmonie avec tout ce qui est sympathique à Dieu : faites-la travailler, non pour vous, mais pour les autres, et vous verrez que c'est une puissance dont vous n'aurez pas à rougir.

» Changez partout le mal en bien. On vous parlera, par exemple, à votre arrivée dans votre paroisse, d'un tas de gens dont il est inutile de s'occuper; ils sont ridicules, légers, odieux, dignes de tout mépris : c'est vers ceux-là qu'il faut aller, ce sont eux qui ont le plus besoin de vous. Si vous voulez faire comprendre le sacrifice de Jésus-Christ, son amour pour les méprisés et les égarés, soyez vous-même un sacrifice vivant, humiliez-vous, soumettez-vous à ce qui vous répugne, je dirais presque : soyez de petits Christs. C'est ainsi que vous changerez en bien le mal de votre paroisse. »

Enfin, quelles que soient les occupations vers lesquelles vous serez portés par goût ou par les circonstances, souvenez-vous que la prédication doit être l'*unique affaire* du prédicateur. Vous me direz peut-être : Ne faites-vous pas le contraire ? ne publiez-vous pas un journal ? ne faites-vous pas des conférences, des discours politiques ? Oui, mais tous les autres travaux que je mène de front sont comme autant de sources venant des collines environnantes pour enrichir le courant de ma prédication. Je sens que les grandes forces du monde, les nuages, les montagnes, la musique, les douces joies de la société, tout me sert, tout concourt au même but.

Vous avez droit à toutes les récréations des autres hommes, vous pouvez prendre part à leurs intérêts ; mais il faut être plus fort et plus grand que « ces occupations inférieures, et loin de vous affaiblir, elles seront pour vous des éléments de force et de puissance. »

IV

L'étude de la nature humaine.

Si je suis prophète, l'avenir est à ce que j'appellerai une *école de vie*. Cette école négligera la théorie de la sainteté de l'Eglise et de ses ordonnances, ou n'importe quel système su-

ranné, pour étudier les forces et les faiblesses de l'homme, dans le but de proportionner les doses de vérité à ses besoins spéciaux et de le préparer à une vie future supérieure, par son développement spirituel.

Mais n'avons-nous pas, me dira-t-on, dans la vérité révélée en Jésus-Christ, tout ce dont nous avons besoin ? La Bible ne suffit-elle pas ? Non, elle ne suffit pas. Le royaume de Dieu est une semence de vérité qui a été semée au loin, qui a crû et s'est développée dans le monde, et ce n'est pas moi qui renfermerai l'infinie vérité telle qu'elle est en Jésus-Christ, dans les récits fragmentaires des quatre évangiles. N'est-ce donc rien que la vie de l'humanité enrichie d'une inspiration continue de la vérité divine, vivifiée par le Saint-Esprit pendant dix-huit siècles ? En disant qu'il ne veut prêcher que Christ et Christ crucifié, l'apôtre déclare que tout son ministère repose sur la puissance produite par Christ crucifié, et c'est pervertir le sens de ses paroles que de restreindre la prédication au Christ historique et littéral : toute la création nous appartient.

Mais, objecte-t-on, sommes-nous plus sages que les apôtres ? prêchons-nous mieux qu'eux ? Je l'espère bien : nous devons être de meilleurs prédicateurs pour notre temps qu'ils ne le seraient avec leurs arguments, aussi déplacés dans notre siècle que l'aurait été, dans le temple de Jérusalem, notre attirail scientifique. Ils étaient de leur temps : conformons-nous au nôtre.

Cependant le christianisme n'a-t-il pas été prêché dans tous les temps par des hommes simples qui n'en savaient pas si long sur la nature humaine ? Oui ; mais quels sont les résultats de dix-huit siècles de prédication ? Aujourd'hui les trois quarts du monde sont païens ou à demi civilisés : « Torpeur, grands mouvements rétrogrades, longues périodes léthargiques, vaste dégénérescence du christianisme en une sorte de momerie ritualiste avec ses pratiques conventionnelles, tout nous montre clairement que l'histoire de la prédication du christianisme ne doit pas être notre modèle. Il nous faut trouver une *meilleure méthode*.

» J'ai dit que cette méthode est l'étude de l'homme et de sa

nature ; mais il y a des raisons spéciales pour lesquelles nous devons entreprendre cette étude. D'abord, elle nous révèle la nature divine, car nous ne pouvons comprendre de Dieu et de ses attributs que ce qui correspond à nous-mêmes et à nos facultés. Ensuite, rien ne nous donnera la puissance de gouverner, de transformer les hommes sinon une connaissance profonde de leur nature. En effet, comment juger qu'il y a déviation morale sans une idée exacte de ce qu'est l'état normal ? Le prédicateur qui ne connaît que la Bible ou que la théologie est un homme qui sait faire des instruments de chirurgie, mais ne peut faire d'opération. Or, il faut savoir opérer, et lorsqu'un homme vient vous dire : « Voilà ma situation, je suis exposé à » telles tentations, tracez-moi un genre de vie qui convienne à » mon état, » il faudra bien que vous lui traciez sa route. Hélas ! que les pasteurs sont rares qui savent vraiment consoler et fortifier les hommes !...

» Au reste, si nous n'étudions pas la nature humaine, d'autres feront cette étude, non pas pour nous, mais contre nous : la science poursuit de tous côtés ses investigations, et si les prédicateurs ne conforment pas leur système théologique aux faits actuels, s'ils ne se rendent pas compte de ce que les hommes étudient, le temps n'est pas éloigné où la chaire sera semblable à la voix criant dans le désert.

» Vous ne pourrez pas vous envelopper du mystère professionnel, car la gloire du Seigneur est d'une nature telle, qu'elle est prêchée dans toute l'étendue du monde par les investigateurs de sa merveilleuse création. Vous ne pouvez pas retourner en arrière, devenir les apôtres d'un passé agonisant au milieu de ses niaises cérémonies, et laisser au monde le monopole de la pensée et de l'étude. Il faut qu'un esprit nouveau anime le ministère... Ne craignez pas que le christianisme soit emporté par la débâcle des vieux systèmes et des vieilles formes ; il est trop vivace et trop divin dans son intime constitution pour redouter de pareils résultats. »

Ayant ainsi établi la nécessité de connaître la nature humaine, une question se pose : Comment y parviendrons-nous ? Tout d'abord par l'étude scientifique des faits : les œuvres de

Bain, par exemple, et d'Herbert Spencer se meuvent, malgré leurs défauts, dans une sage direction : l'étude de l'homme tout entier. En effet, comment entreprendre l'étude de l'âme sans étudier aussi le corps, le système nerveux, la circulation du sang, ses transformations successives; phénomènes qui ont certainement une influence sur la pensée, car ils sont les premières conditions d'existence de la nature humaine.

« Aussi est-ce par ignorance ou par oubli que certains pasteurs mangent trop ou trop peu pour les exigences de leur estomac, ou bien se préparent à prêcher le dimanche en veillant tard le samedi et en épuisant toutes leurs forces. N'y a-t-il donc pas un art de se connaître soi-même, afin que l'homme apprenne à ménager sa bête? »

Voilà pour la physiologie, qui ne doit pas exclure la métaphysique dans l'étude de la philosophie mentale. Mais quant au moyen de faire l'étude de cette philosophie, je ne sache pas qu'il y ait de système plus commode que la phrénologie. Je ne dis pas qu'elle soit infaillible, mais elle n'en fournit pas moins de précieuses indications. Je vois, par exemple, un homme : son petit front, la grosseur de sa tête à la partie inférieure rappellent le taureau : je conclus qu'il n'est pas un saint. De même si une personne vient vers moi avec des cheveux noirs et grossiers, je devine qu'elle est coriace et endurante et qu'à la rigueur je puis lui donner une tape pour l'éveiller.

Mais jusqu'ici je n'ai parlé que du côté scientifique : n'oublions pas que nous devons étudier les hommes pour les rendre meilleurs, et dans ce but il faut aller vers eux, vivre avec eux. Soyez donc familiers avec le peuple, fréquentez-le. Il vous apprendra beaucoup. Bien plus : vous trouverez des gens capables de vous faire plus de bien à vous que vous ne pourriez leur en faire à eux.

« Fréquentez les hommes, car il n'y a pas de meilleure étude que le cœur mis à nu devant vous, ou mis en présence de l'intelligence divine qui brille sans cesse. Là vous voyez ce qu'a été votre travail et ce qu'il peut devenir dans la suite. »

V

Eléments actifs de l'âme.

Vous serez peut-être surpris d'apprendre que le premier élément de puissance et de succès d'un prédicateur est l'*imagination*. Non pas celle qui crée des fictions et les embellit à plaisir, mais l'imagination qui est le vrai germe de la foi, et consiste dans la faculté de concevoir comme définies les choses qui sont invisibles, et Dieu lui-même, avec une telle force que les hommes voient comme sous leurs yeux ce que l'expérience ne pouvait leur enseigner. Je ne puis me faire un idéal de Dieu que par Jésus-Christ, et de Jésus-Christ que par l'homme glorifié, sanctifié, divinisé. Mais, encore, quels sont ses attributs? quelle est son apparence extérieure? quelles sont ses dispositions intérieures? Je n'en sais presque rien ; je n'ai vu qu'un portrait en miniature, une brève description dans les Evangiles, et si je veux le connaître, il faut que j'entre en relation avec lui, que je lui parle, qu'il me réponde, que je l'admire, que je l'aime au point qu'il fasse partie de ma vie, et que désormais l'aurore, le silence du soir, le chant des oiseaux, les retraites silencieuses, le bruit des villes, tout me parle de lui et me fasse sentir avec puissance que la terre appartient au Seigneur et tout ce qu'elle renferme.

C'est ce Jésus-Christ vivant dans notre âme et la remplissant que vous pouvez désormais prêcher aux autres. « Mais ici votre imagination a besoin d'être plus vive encore, car il s'agit de produire vos conceptions au dehors, devant vos auditeurs, de manière à amener Jésus-Christ chez eux. »

Vous pouvez prêcher le Christ historique, l'effet de ses souffrances sur la loi divine, la théorie de l'expiation ou, comme on l'appelle, le plan du salut : ce n'est pas là présenter le Christ dont saint Paul dit : « Christ qui est mort... *ou plutôt qui vit.* » Oui, Christ est vivant, il règne dans les cieux et sur la terre : c'est celui-là qu'il faut présenter au milieu des larmes et des gémissements, comme le Fils d'un Dieu qui aime l'humanité et veut la consoler comme une mère console son enfant.

Voilà l'imagination qui est la véritable moelle de la foi, ou la faculté de voir l'invisible et de le faire voir aux autres. Un pasteur doué de cette faculté ne s'usera pas; ses auditeurs ne se fatigueront jamais de l'entendre.

Une seconde faculté indispensable est la sensibilité. Un prédicateur froid ne vaut pas mieux qu'un grand livre imprimé en assez gros caractères pour que l'auditoire puisse le lire; or, rien ne glace la prédication comme la préoccupation constante de sa personne et le sentiment de la dignité de la chaire. Certes! quand le ministre de Jésus-Christ sent que ses frères sont en danger et qu'il vient pour les sauver, peut-il mettre tant d'importance à sa cravate et à la correction de son discours?

Plus puissant encore, à certains égards, est l'enthousiasme : l'enthousiaste est toujours sûr d'entraîner les hommes avec lui, et on a vu telle congrégation, sourde à l'appel de savants prédicateurs, transformée par un homme dont l'élan surpassait la science. Il est vrai que les mouvements religieux qui ont une telle origine ont besoin d'être nourris par une substance plus solide, mais ce sont des terrains labourés qu'on peut ensemencer.

Enfin, je parlerai de la foi prise dans le sens de conviction et de confiance en ce qu'on enseigne. Un homme qui ne croit pas à ce qu'il prêche le fera rarement croire à ses auditeurs; chassez donc le doute par la pratique du ministère, par la fréquentation de vos paroissiens, et surtout, fortifiez votre foi en Dieu en essayant d'être pour vos frères ce qu'est Dieu lui-même. Ne vous préparez pas à la prédication par l'étude continuelle de toutes les questions soulevées par quelques critiques; laissez de côté ces doutes et ne les portez pas en chaire... bien plus, ne prouvez pas trop, car vous pourriez amener vos gens à dire : « Tiens, cette affaire est loin d'être aussi sûre que je le pensais. »

Prêchez à la conscience des hommes : ils ne disputeront pas avec vous; ils vous suivront et deviendront de meilleurs chrétiens que si vous aviez suscité en eux un esprit de doute et d'opposition.

« Rappelez-vous donc que l'imagination, la sensibilité, l'enthousiasme et la conviction sont les quatre pierres fondamentales d'un ministère fécond et couronné de succès. »

VI

Discipline oratoire et préparation générale.

La voix, instrument principal de l'orateur, mérite une attention spéciale. Que de pasteurs semblent ignorer le charme d'une élocution variée, devenue naturelle à force d'art et de travail, la puissance d'un éclat de voix savamment ménagé! Nous ne sommes certainement pas des acteurs cherchant des effets de mots, de geste et de posture; ce qui est but pour eux n'est pour nous qu'un moyen; mais encore faut-il l'employer pour arriver à notre but à nous, qui est de persuader. Si, par exemple, au lieu de ces périodes emphatiques et solennelles, vous vous bornez à ce bon anglais saxon, à cette langue de tout le monde, à ces termes bien connus qui rappellent des traits d'enfance, à ces mots qu'on a entendu dire à son père et à sa mère autour de la table et du foyer, votre discours, enrichi d'une foule de réminiscences, s'empare des cœurs, vous gagne leur sympathie et leur assentiment. Ainsi le ton familier de la conversation vous assure des triomphes que n'auraient pu vous donner les plus grands éclats de voix.

Il y a des cas cependant où il faut frapper fort, et je me rappellerai toujours le terrible effet produit par un mot du docteur Humphrey. Il parlait des traités conclus avec les Indiens et violés par le gouvernement..... Tout à coup, il suspend son argument et s'écrie : « *You shan't!*[1] » C'était le plus provincial des provincialismes, mais il avait éclaté comme un coup de tonnerre, et je puis dire qu'il a donné une impulsion à ma vie entière.

M. Beecher ajoute quelques conseils sur la nécessité de prendre des leçons de diction, de maintenir sa voix par des douches quotidiennes sur la tête et la poitrine; il dit quelques

[1] « Vous ne devez pas, vous ne le ferez pas. »

mots de la posture, qui doit être gracieuse, du geste, qui sera fréquent ou non, selon l'individu, mais qui doit toujours être juste; de l'étude de la Bible, source inépuisable sans laquelle l'enthousiasme s'éteindra comme une lampe sans huile.

Surtout, dit-il, contentez-vous d'une petite paroisse pour commencer, et il raconte ses premières expériences faites à Lawrencebourg, petite ville de l'Indiana.

« L'église, qui pouvait contenir de 250 à 300 personnes, n'avait ni lampes ni recueils de chants. Les membres, au nombre de dix-neuf, appartenaient au sexe féminin, et la congrégation entière pouvait à peine fournir un salaire de 200 à 250 dollars (1000 à 1250 fr.)

» Au lieu de perdre mon temps à gémir, j'allai collecter à Cincinnati pour acheter des lampes et des recueils de chants, puis je me mis à prêcher les meilleurs sermons que je savais faire : je me rappelle fort bien que tous les dimanches soir j'avais mal à la tête et que je me couchais en me disant que j'allais acheter une ferme et quitter le ministère. »

» Grand liseur de vieux sermonnaires, je pris souvent dans leurs discours le plan du mien, mais après avoir prêché, je me disais : « Ce n'est pas là ce qu'il faut; je ne voudrais pas le répéter pour rien au monde. » ... « En effet, j'ai dit beaucoup de choses extravagantes du haut de ma chaire et j'ai prêché avec beaucoup de rudesse, semant mon avoine sauvage pastorale, » m'écartant parfois de l'orthodoxie sans que mes paroissiens en souffrissent, car ils prenaient le bon et laissaient le mauvais.

Une telle école est d'une valeur incalculable pour un jeune homme qui fonde les bases de son ministère et qui veut apprendre à diriger le navire que Dieu lui a donné à conduire.

« Au reste, laissez-moi vous dire un secret. Une forte église de campagne vous donnera une position plus influente que la plupart des églises de ville, qui sont enfermées dans un cercle sans pouvoir en sortir. »

Commencez votre ministère avec le commun peuple, mélangez-vous avec les fermiers, les artisans, les travailleurs de toute espèce; mangez, dormez avec eux, donnez-leur toute la sympathie à laquelle les hommes ont droit. « C'est en eux que vous

trouverez la partie substantielle de l'humanité. » ... « C'est ainsi que vous pourrez vous fortifier, en sorte que si jamais Dieu vous appelle dans une sphère plus difficile, vous puissiez accomplir le double de travail avec plus d'assurance et plus de succès que si vous aviez été appelés à une œuvre plus vaste, au début de votre ministère. »

VII

Illustrations du discours.

Locke accuse les images et les analogies d'être l'origine d'un grand nombre d'erreurs; mais je crains bien qu'on ne puisse en dire autant des raisonnements les plus logiques sous la forme la plus rigoureuse. Un homme qui connaît la vérité et qui l'aime, quel que soit le moyen qu'il emploie, ne peut inculquer aux autres que la vérité.

Qu'entendons-nous par illustration? Le grand moyen employé, de temps immémorial, pour l'éducation du monde, et qui consiste à faire comprendre une chose nouvelle par son analogie avec ce qui nous est familier. Voilà ce qui la recommande au prédicateur qui veut instruire son auditoire et le mener jusqu'au bout de son discours sans l'exténuer de fatigue.

« Il y a des hommes qui justifient l'obscurité de leur style, en disant que c'est pour l'auditeur un excellent exercice que d'être obligé de fouiller pour y découvrir des idées. Mais je vous demande s'il est convenable de faire travailler des laïques le dimanche, à l'église, et de forcer vos paroissiens à accomplir justement le travail pour lequel ils vous payent. »

C'est à vous de penser, de disposer la vérité, de la rendre claire, attrayante, facile à saisir, par des images qui ne soient pas pur ornement architectural, mais de vraies fenêtres intellectuelles. Sans cela votre discours et son argumentation seraient en tout semblables à ces tours, solidement construites, dont les lucarnes, grâce à leur étroitesse et à leur hauteur, défiaient les assaillants. « J'ai vu souvent un auditoire suivre péniblement un argument tout en ayant l'air de se demander s'il

est juste, jusqu'au moment où l'orateur commence à dire : « Ceci ressemble... » et aussitôt les auditeurs sont tout oreilles pour entendre à quoi cela ressemble, et si l'exemple est bien choisi, ils éprouvent un sentiment de soulagement et diraient volontiers : « Oui, il a raison ! »

Mais l'image qui a fait pénétrer la vérité dans l'intelligence, la grave encore dans la mémoire : vos tableaux revivent clairement dans l'esprit de l'auditeur et lui rappellent l'argumentation qu'il avait oubliée.

De plus, les discours ainsi illustrés ont pour effet de mettre en jeu et de développer l'imagination des auditeurs, d'éveiller le sentiment de l'idéal, de l'invisible, du beau, de celui qui est la bonté suprême. Les illustrations favorisent la variété et vous permettent (il faut pouvoir le faire) de parler une heure sans fatiguer personne.

En effet, le prédicateur qui parle successivement à la raison, à l'imagination, au sentiment, change pour ainsi dire d'auditoire chaque fois qu'il s'adresse à une nouvelle faculté de l'âme, en sorte que les plus longs sermons paraîtront courts. Cette variété dans votre prédication mettra aussi de la variété dans votre auditoire : les forts viendront pour vos solides arguments (il en faut), les enfants, les femmes, les illettrés, les simples seront attirés et instruits par vos images ; c'est ainsi que « chacun aura eu quelque chose, chaque fois. »

Il vous est plus facile, sans doute, de vous adresser au petit cercle des instruits et des raffinés, et de leur prêcher de telle manière qu'ils viendront s'asseoir volontiers auprès de vous pour vous entretenir de ce sentiment délicat et de cette merveilleuse idée que vous avez tirée du poète allemand X, etc., etc... C'est un abus, la moitié du temps : le pasteur suit le sentier qu'il aime, il cultive le genre qu'il aime et néglige les multitudes qui lui sont confiées.

Mais supposons que vous prêchiez un sermon consciencieusement et péniblement élaboré : à mesure que vous avancez dans vos arguments sans réplique, vous vous apercevez que vous perdez l'attention de votre monde et qu'on vous laisse seul suivre le cours de votre démonstration..... lorsque tout à

coup se présente à votre esprit un tableau qui réveille les auditeurs... « Alors n'hésitez pas à dérailler de votre argument : il y a telle chose qui, bondissant par-dessus tout procédé logique, pour aller droit à la conscience de l'homme, abrège l'espace, gagne et conquiert la conviction. » — « Mais mon sermon, dites-vous, sa symétrie ! » ... — « Avez-vous donc été appelés à prêcher pour le salut des sermons ? Si ce sont des hommes qu'il vous faut, prenez-les quand ils viennent et servez-vous de l'appât auquel ils mordent. »

Les illustrations sont aussi d'un grand secours lorsqu'il s'agit de traiter un sujet délicat, difficile ou dangereux. Par exemple, quand j'étais à Indianapolis, il était défendu de parler sur l'esclavage, et même, un des anciens avait menacé de tuer tout abolitionniste qui ferait son apparition. Et pourtant il fallait parler sur l'esclavage, et voici mon premier essai : à un certain passage de mon sermon, que je devais illustrer d'un exemple, je dépeignis un père rachetant son fils de la captivité parmi les Algériens. « A peine avais-je été là un an que j'avais passé en revue toutes les plaies de l'esclavage, en illustrant les sujets d'expérience et de doctrine chrétienne. La glace était rompue. »

Mais où prendre ces comparaisons ? Vous pouvez puiser dans les anciens classiques et la mythologie... si vous prêchez à des pédants...; c'est aussi un moyen de donner aux ignorants une haute idée de votre savoir. Mais si vous parlez au peuple, prenez vos images dans son milieu et tâchez de regarder votre auditoire pour les y trouver. Ne craignez pas de perdre votre dignité en illustrant la vérité par des exemples tirés de la vie ordinaire ; rien n'est digne comme un homme qui parle sérieusement. Parlez donc au meunier de son moulin, au laboureur de sa charrue... mais en homme qui connaît ce dont il s'agit : le rouet de cette femme, le métier de ce tisserand, ce jardinier avec ses ambitions et ses sentiments, la grange, la cave, la vigne, vous devez tout étudier et tout connaître dans les moindres détails. Car si un vieux capitaine de navire vous voit confondre le couronnement de la poupe avec le gouvernail, il n'aura pour vous que du mépris. Cependant ne questionnez les

gens que lorsque vous serez à bout de ressources; regardez, étudiez et tâchez de comprendre. Possédez à fond le sujet dont vous voulez tirer parti, car il ne faut pas hésiter devant votre auditoire; il connaît mieux que vous ce dont vous parlez. A peine avez-vous commencé la phrase qu'il l'a achevée, si vous allez trop doucement. Que votre illustration soit comme un coup de fouet que le cheval reçoit sans s'y attendre : faites-la incisive, lancez-la et finissez-en.

Tout le monde, il est vrai, n'est pas naturellement porté à se servir de l'image, et même tous ceux qui y sont portés ne réussissent pas tout d'abord. Mais l'étude, le travail, la pratique sont de grands maîtres et mon exemple doit vous encourager; car, bien que j'illustre aussi naturellement que je respire, j'emploie maintenant cinquante fois plus de figures que dans les premières années de mon ministère. Il en sera de même pour vous : « Tout ce qui vaut la peine d'être possédé s'acquiert par le travail; pourquoi vous abattre? Si vous êtes braves, actifs, désintéressés, simples et francs, tout ce que Dieu a résolu de vous donner pour votre utilité, vous l'aurez certainement. »

AUG. BARIDON.

(*A suivre.*)

BULLETIN

THÉOLOGIE

Matthieu Henry. — Interprétation du livre de Job[1].

« Cet ouvrage, dit M. Fargues dans son avant-propos, est un fragment du magnifique commentaire biblique de Matthieu Henry, dont on vient de publier une nouvelle édition enrichie de nombreuses notes exégétiques et critiques. »

Nous regrettons que le traducteur de ce volume n'ait pas jugé opportun de donner à ses lecteurs quelques détails sur la personnalité du théologien anglais dont il nous fait connaître l'œuvre. Ces renseignements biographiques auraient été les bienvenus auprès de ceux qui tiennent à savoir où, quand et comment a vécu l'auteur dont ils lisent l'ouvrage. Nous espérons rendre service à quelques-uns en reproduisant ici brièvement les principales indications que nous avons puisées dans une biographie composée par le rév. Samuel Palmer et placée en tête de l'édition de 1811 des œuvres complètes de Matthieu Henry, en sept volumes.

Henry naquit le 28 octobre 1662. Son père, un homme distingué, était pasteur non-conformiste et son fils le fut après lui. Le jeune Henry étudia d'abord le droit, mais se sentit irrésistiblement poussé vers la carrière pastorale et fut consacré à Londres par des ministres presbytériens, en mai 1687. Il devint ensuite

[1] *Interprétation du livre de Job suivie de quelques observations pratiques* par *Matthieu Henry*, très librement traduit de l'anglais par *H. Fargues*. Paris, Bonhoure et Cᵉ, 1882. — 412 pag. in-12.

pasteur de la communauté dissidente de Chester et conserva ce poste jusqu'en 1712, quoique son mérite et ses talents lui eussent à plusieurs reprises valu des appels flatteurs dans d'autres paroisses. Enfin il se décida, non sans regrets, à accepter les fonctions de pasteur à Hackney (près Londres), en 1712. Mais la mort ne tarda pas à l'arracher à son œuvre : il expira le 22 juin 1714, pendant une tournée de prédication qu'il faisait dans le voisinage de son ancienne église de Chester.

Il paraît qu'il avait coutume, en prêchant, de traiter successivement tous les livres de la Bible. Il parcourut ainsi dans ses sermons, pendant son ministère à Chester, la Bible entière deux fois, et le psautier, en particulier, cinq fois. Ce sont ces prédications suivies qui sont devenues le noyau et la substance de son grand ouvrage, intitulé : *An exposition of the Old and New Testament*. Il commença à le rédiger en 1704 et poursuivit sa tâche avec persévérance, mais la mort l'empêcha d'arriver au terme et il laissa son travail interrompu ; il avait pourtant achevé l'Ancien Testament et était arrivé dans le Nouveau jusqu'à l'épître aux Romains.

C'est un fragment de ce grand ouvrage que M. Fargues a traduit et qu'il présente ainsi aux lecteurs français. Pourquoi l'honorable traducteur a-t-il choisi de préférence le commentaire sur Job ? il ne s'explique pas à ce sujet et nous ignorons ses motifs. Nous n'avons lu nulle part que cette partie de l'ouvrage de Matthieu Henry fût plus estimée en Angleterre que le reste. La traduction est d'ailleurs faite avec goût et aisance, « très librement » comme le dit M. Fargues lui-même, qui a « condensé, élagué sans rien omettre d'essentiel et en respectant toujours la pensée de l'auteur. »

Nous regrettons que le terme anglais d'*exposition* ait été rendu par celui d'*interprétation*. Il nous semble que le mot d'*explication* aurait donné une idée plus juste de l'ouvrage et de son titre anglais, et encore explication n'aurait-il pas été tout à fait adéquat. Le commentaire de Henry n'est pas ce qu'on appelle un travail exégétique et scientifique ; il ne discute pas les diverses interprétations possibles, les minuties de la construction, les *hapax legomena*, etc. C'est plutôt une paraphrase pratique et édifiante,

entremêlée d'une foule d'applications et de réflexions ingénieuses, souvent frappantes et dont la valeur est toujours grande malgré l'ancienneté relative de ce commentaire. Nous ne classons donc pas ce volume dans la catégorie des ouvrages d'exégèse et de théologie ; c'est plutôt un ouvrage d'édification, mais dans lequel les exégètes et les théologiens trouveront beaucoup à glaner.

Ne demandons pas à ce volume une discussion des origines du livre de Job, une étude de son caractère littéraire, des recherches sur la personne de l'auteur et l'époque où il a vécu. Tout cela est traité en quelques lignes, d'une façon sommaire et en contradiction avec les idées courantes de nos jours. Mais ce n'est pas là qu'est la valeur de ce livre. Ne lui demandons pas non plus une distinction rigoureuse entre le domaine de l'ancienne et celui de la nouvelle alliance. Nous y lisons (pag. 228-230) que Job parle de Christ, qu'il sait que Christ est son rédempteur, etc. Mais encore une fois demandons à ce volume ce qu'il se propose de nous donner et nous ne serons pas déçus. Il nous fournit un nombre très grand d'aperçus originaux à propos de Job et de ses infortunes ; les discours des trois amis, d'Elihu, de l'Eternel, aussi bien que ceux de Job lui-même, sont le thème sur lequel l'auteur présente ses réflexions, fruit d'une expérience chrétienne approfondie et éclairée. Nous pensons donc que pour les prédicateurs en particulier, la publication de M. Fargues ne sera pas sans utilité ; ils y trouveront une source intarissable de développements ; ils y trouveront surtout beaucoup d'idées, et la richesse d'idées est un trésor qu'on ne rencontre pas partout.

Si l'on nous demandait de dire, en terminant ce compte-rendu, si nous approuvons le traducteur d'avoir fait passer d'anglais en français l'explication du livre de Job par Matthieu Henry, nous répondrions qu'à nos yeux beaucoup d'autres livres anglais auraient mérité autant et plus d'être rendus accessibles au public religieux de nos pays ; mais une fois le choix admis, nous ne pouvons qu'approuver la manière dont le traducteur a accompli sa tâche, et recommander ce volume à l'attention de nos lecteurs.

LUCIEN GAUTIER.

E. Abbot. — L'authenticité du quatrième évangile. Preuves externes [1].

La critique du Nouveau Testament a parfois accordé une trop grande importance à cet ensemble de citations, d'allusions aux écrits évangéliques que renferment les auteurs des premiers siècles et qu'on appelle les preuves externes de leur authenticité. Cet abus est particulièrement frappant à propos des synoptiques. Ici, en effet, les citations et allusions des Pères ne prouvent rien ou presque rien, lorsqu'il s'agit de fixer la date de nos évangiles. Car telle parole du Christ, tel fait de sa vie signalé peut avoir été puisé aussi bien dans la tradition orale dont dépendent à un très haut degré Matthieu, Marc et Luc que dans ces écrits eux-mêmes.

La question change de face lorsqu'il s'agit de l'évangile de Jean. Ici la preuve externe est d'une haute valeur, car ce livre est si original, si unique en son genre, si personnel en un mot, que les citations qu'on en rencontre chez les Pères ne sauraient provenir d'ailleurs que du livre lui-même. On sait du reste tout le soin que la science critique a apporté à cet objet. Sans parler des nombreux ouvrages qui étudient l'authenticité ou l'inauthenticité de cet évangile défendu et assiégé, je rappelle que notre Revue a publié il y a quelques années des articles fort bien faits sur la valeur des témoignages externes [2] concernant le quatrième évangile. En 1866 encore, M. le prof. Riggenbach [3], de Bâle, nous donnait sous le titre modeste d'un programme académique une étude sur ces mêmes témoignages. Elle constitue peut-être ce qui a été dit de plus complet et de plus solide en la matière.

Le livre de M. E. Abbot appartient à la même famille. Il est, lui aussi, d'un esprit ouvert, scrupuleux et érudit, et il comptera dé-

[1] *The Authorship of the fourth Gospel* : External Evidences, by Ezra Abbot DD., LL. D., Bussey Professor of New Testament Criticism and Interpretation in the Divinity School of Harward University. — Boston, G. Ellis, 1880. 1 vol, in-8. 104 pag.

[2] *Revue de théologie*, années 1877, 1878 et 1879.

[3] *Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis neu untersucht* von Ch. Joh. Riggenbach. (Acad. Programm.) Basel 1866.

sormais parmi les défenseurs de plus en plus nombreux du quatrième évangile.

Sans donner peut-être à tous les témoignages une place en harmonie avec leur importance, — les Pères apostoliques, par exemple, mériteraient une attention plus prolongée — M. Abbot développe et prouve les quatre thèses suivantes :

1° Dans le dernier quart du second siècle les quatre évangiles canoniques étaient généralement reçus comme authentiques dans l'Eglise.

2° L'admission de l'évangile de Jean dans les mémoires apostoliques est prouvée par Justin Martyr. — A ce sujet, M. Abbot nous donne d'intéressants détails sur le nom et la valeur de ce terme de *mémoires*, choisi sans doute parce que, mieux que celui d'évangile, il était compréhensible au monde païen qui connaissait les œuvres d'un Xénophon.

3° L'usage qu'ont fait du quatrième évangile les diverses sectes gnostiques.

4° Le témoignage donné à l'épître elle-même par son appendice. (Jean XXI, 23-25.)

Ces thèses sont très inégalement développées, la troisième à elle seule remplit presque le livre entier.

On sait, en effet, que les rapports entre l'évangile de Jean et les œuvres de Justin Martyr ont beaucoup occupé les historiens depuis près d'un siècle. Longtemps on s'est refusé à reconnaître chez Justin les influences johanniques qui sont pourtant si évidentes. Aujourd'hui le fait est en général admis. Hilgenfeld soutient cette thèse dans son *Introduction* au Nouveau Testament, Keim la pose comme certaine dans sa *Vie de Jésus*. Or la *Grande apologie* qui est ici le document essentiel, a été composée en 146 et 147. M. Abbot se range à cette date proposée, si nous ne faisons erreur, par Volkmar de Zurich et, autant que nous pouvons juger de la question, elle nous paraît préférable à celle de 138 qu'avait indiquée Semisch et qui était devenue presque classique jusqu'à ces dernières années.

Parmi les pages les plus intéressantes de M. Abbot, nous rangeons celles où il discute la fameuse citation que fait Justin de Jean III, 3-5.

On lit, en effet, Apol. Maj., 61 : Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν · Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι.

La première partie de la citation (*Si vous ne naissez de nouveau*) se trouve aussi dans les *Homélies clémentines* (*Hom.* XI, c. 26) sous une forme analogue. On a prétendu que Justin l'avait empruntée à cet ouvrage et qu'il a tiré la seconde d'un ouvrage apocryphe : on cite l'*Evangile de Pierre* ou celui *des Hébreux*. (*Il ne se peut faire*, etc.) Sauf Volkmar, qui ne veut pas se rendre, cette explication est abandonnée et il faut bien avouer que l'auteur *des Homélies* a connu le quatrième évangile.

Mais Justin, où a-t-il choisi son texte, dans les Homélies ou dans le livre de Jean? M. Abbot se déclare, avec raison selon nous, pour la seconde alternative, et il cherche à donner les motifs des différences entre la citation de Justin et le texte original, que nos lecteurs verront d'eux-mêmes. Qu'on nous permette d'entrer ici dans quelques détails avec M. Abbot. Ce sera donner une idée de la manière exacte et consciencieuse avec laquelle il traite le problème.

1° Justin, en premier lieu, retranche l'introduction solennelle des paroles de Jésus, le Ἀμήν, ἀμήν. Cette omission est naturelle, car ces mots n'ont ici aucune importance pour l'idée elle-même ; Ἀμήν est ensuite un mot hébreu transcrit en grec et un mot peu intelligible pour l'empereur romain, auquel le Martyr destinait son œuvre. Cette omission se retrouve d'ailleurs chez de nombreux écrivains, chez Irénée, Origène, Eusèbe, etc.

2° Justin a remplacé l'indéfini ἐὰν μή τις γεννηθῇ... par la seconde personne pluriel : Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε. Cette divergence moins que secondaire s'explique aisément : d'abord elle est employée par Jésus au verset 7 (*il faut que vous naissiez*), ensuite dans une citation faite sans doute de mémoire, Jean III, 5 se confond aisément avec Math. XVIII, 3 (*Si vous ne changez et ne devenez comme cet enfant, vous ne pouvez entrer dans le royaume des cieux*). Remarquons aussi que, selon toute probabilité, ce passage était souvent employé dans la prédication, dans l'exhortation, où il dut prendre tout naturellement cette forme communicative. On la retrouve du reste à propos du même texte, non seulement dans les

Homélies clémentines, mais chez Clément d'Alexandrie, qui lui aussi semble réunir et confondre Jean III, 5 avec Math. XVIII, 3.

3° L'évangile de Jean dit γεννηθῆναι ἄνωθεν, que Justin remplace par ἀναγεννᾶσθαι. Le changement de l'aoriste en présent est sans valeur. On se demande seulement pourquoi le verbe composé a pris la place de la formule johannique. M. Abbot voit dans ce changement comme une explication de cette dernière qui peut se traduire comme on sait par *naître d'en haut* ou *naître de nouveau*. Depuis les premiers siècles jusqu'à aujourd'hui, les exégètes sont ici partagés en deux camps. Origène, comme Meyer, préfère la première interprétation ; la plupart des modernes, comme plusieurs Pères et de nombreuses versions (vulgate, copte, syriaque), se prononcent pour la seconde. Justin est aussi de ce dernier avis, et, avec plusieurs écrivains ecclésiastiques, sa forme de citation dit en même temps le sens qu'il donne à notre passage. Remarquons du reste que ἀναγεννᾶσθαι paraît avoir été le terme ordinaire par lequel la plupart des Pères ont rendu ce verset, ceux-là mêmes qui, comme Irénée ou Eusèbe, connaissaient certainement le quatrième évangile.

Citons enfin, en laissant de côté des points tout secondaires, une dernière différence :

Justin dit *royaume des cieux* là où Jean (III, 3) écrit *royaume de Dieu*. Au premier abord, M. Abbot l'oublie peut-être, ce changement paraît plus important que tous les autres. Car pour un empereur romain, auquel, on s'en souvient, Justin destinait son *Apologie*, la seconde expression était bien plus compréhensible que la première. Celle-ci, royaume des cieux, parfaitement synonyme de royaume de Dieu, est probablement le terme dont Jésus s'est ordinairement servi, et si Matthieu l'a accréditée, c'est que les Logia hébreux étaient destinés aux Palestiniens. On remarque, au contraire, que Marc et Luc écrivant pour des lecteurs étrangers à la langue et aux usages hébraïques, ont traduit royaume des cieux par royaume de Dieu. Pourquoi Justin, qui se trouvait dans des circonstances analogues, n'a-t-il pas conservé l'expression johannique?

On peut d'abord observer que d'après la leçon du Sinaïticus, adoptée par Tischendorf, il faudrait lire *royaume des cieux* dans

Jean III, 5. Dès lors la forme adoptée par Justin serait justifiée. Toutefois cette correction est douteuse et M. Abbot la rejette avec raison, comme le fait aussi la magistrale édition de Tregelles. En effet, elle repose sur un trop petit nombre d'autorités, si l'on en excepte les écrivains ecclésiastiques. Ces derniers lisent dans notre verset, comme au verset 5, royaume des cieux (Origène, Constit. apost., Eusèbe, Ephrem, etc., etc.) et Justin n'a fait que suivre l'usage général.

D'ailleurs c'est une grave erreur que de mesurer les procédés de citation de l'antiquité à notre exactitude et à nos scrupules littéraires modernes. Même en citant les Ecritures, les Pères, comme le Nouveau Testament du reste, se donnent une liberté que nous n'osons plus nous accorder. Ils combinent, ils transforment les passages en des cas singulièrement nombreux. Jean III, 5 en est un exemple frappant, non seulement chez Justin, mais chez d'autres encore. Tertullien dira : *Nisi natus ex aqua quis erit, non habet vitam.* Clément d'Alexandrie, Eusèbe, etc. font de même. Justin n'a donc pas même besoin de la longue justification que lui fournit M. Abbot. Le fait seul qu'il nous rappelle dans le texte cité la question de Nicodème dont l'étrangeté embarrasse si fort quelques exégètes, qui peut-être n'auraient pas eu plus d'intelligence que le docteur d'Israël dans les circonstances données, cette question, par son originalité même, nous prouve que le Martyr a tiré ses renseignements du quatrième évangile. Ce n'est là du reste qu'une preuve entre cent autres.

Quoi qu'il en soit, M. Abbot a fait une œuvre utile et intéressante, qui contribuera elle aussi à établir plus fortement l'authenticité de l'évangile contesté. Ce livre semble du reste sortir des assauts qu'il subit depuis près d'un siècle plus fort, plus authentique que jamais. Où sont aujourd'hui, sauf quelques enfants perdus, ceux qui ont encore le courage de placer la composition du quatrième évangile en 160 ou 170, comme le firent jadis Baur et Schwegler. Un Scholten lui-même se contente de 150. Justin Martyr oblige Hilgenfeld à remonter jusqu'en 140 ou 130 ; M. Renan ira à 125 ou 130, date admise par Keim dans son édition populaire de la vie de Jésus (1875, seconde édition) ; Schenkel arrive à 115 ou 120. (Charakterbild Jesu, quatrième édition, 1873.) Nous avons fait du chemin et

nous ne serions pas étonné que les dates de 90 à 110 deviennent bientôt les plus probables aux yeux de la critique la plus scientifique. Jean, le dernier survivant du collège apostolique, aurait reconquis alors son chef-d'œuvre, pour lequel on cherche en vain hors de lui un auteur dans les premiers âges de l'Eglise.

PAUL CHAPUIS.

ETIENNE CHASTEL. — LE CHRISTIANISME AVANT CONSTANTIN [1].

Le livre que nous annonçons ici vient combler une grande lacune dans la littérature protestante de langue française. Nous possédions à la vérité d'érudites et solides monographies, d'importants et substantiels travaux sur telle ou telle partie des annales du christianisme, mais nous n'avions dans notre langue aucun tableau complet de la vie et du développement de l'Eglise. Nous manquions en un mot d'une histoire ecclésiastique générale. Il y avait donc là un vide à remplir, des desiderata à satisfaire. M. Chastel l'a senti et, après avoir enseigné durant de longues années avec autant de succès que de distinction la théologie historique à l'université de Genève, il vient, au soir de son utile et laborieuse existence, faire participer le public aux fruits de ses patientes et sagaces investigations.

Dans son premier volume, le seul dont nous ayons à nous occuper aujourd'hui, M. Chastel nous conduisant jusqu'à l'époque de Constantin, nous retrace d'un style élégant et net les destinées du christianisme aux trois premiers siècles de son existence.

Le christianisme est, on le sait, un produit du judaïsme. Pour comprendre le premier, il faut examiner l'état religieux, politique et moral du peuple d'Israël au premier siècle de notre ère.

L'originalité du peuple hébreu, la source de son influence sur le monde antique, la cause de ses conquêtes religieuses au milieu de la société païenne, c'est son monothéisme. Cependant ce

[1] *Histoire du christianisme depuis son origine jusqu'à nos jours*, par Etienne Chastel, professeur de théologie historique à l'université de Genève. Tome Ier. Premier âge. — Paris, G. Fischbacher, 1881, XIII et 464 pages grand in-8.

dogme capital de l'unité de Dieu n'est pas conçu de la même façon à toutes les époques de l'histoire du peuple qui le professa. Au début, Jéhovah n'est que le Dieu particulier des Hébreux, leur protecteur spécial. Les autres nations possèdent aussi leurs divinités nationales auxquelles Israël accorde l'existence et rend parfois un culte malgré les menaces et les exhortations des prophètes, fidèles représentants des traditions nationales et religieuses de leur race. Puis viennent les jours de malheur : le schisme des dix tribus, la prise de Jérusalem, la ruine du sanctuaire de Jéhovah. Sous l'influence de ces calamités, les notions religieuses d'Israël s'épurent, s'affinent, se transforment. Se détachant pour toujours des idoles, auxquelles il cesse d'attribuer une réalité, l'hébreu s'élève alors à l'idée du théisme pur et absolu dont on trouvait déjà le germe dans les écrits de Moïse et des prophètes. La nation fidèle, opprimée par l'étranger, met désormais toute son espérance dans le prochain avènement d'un Messie libérateur qui la fera triompher de ses ennemis. La restauration du culte après le retour de Babylone amena peu à peu une transformation complète des habitudes religieuses. La voix des prophètes étant muette, l'observation minutieuse d'un rituel compliqué, les arguties d'une casuistique savante et déliée remplacèrent la libre inspiration et la vie. Le joug des Romains pesait sur la Palestine, mais les vainqueurs se bornant à maintenir l'ordre matériel, intervenaient rarement dans les querelles religieuses qui divisaient leurs administrés.

Dans ces circonstances, trois factions principales s'étaient formées au sein du peuple juif. La plus nombreuse, ou le parti national, vivant à la fois dans le regret du passé et l'attente de l'avenir, soupirait après la venue du Messie qui devait briser le joug étranger et rendre au peuple élu les beaux jours de David. Bien différents étaient les Sadducéens. Sortis surtout des classes élevées et voyant clairement l'inutilité de la résistance, ceux-ci préconisaient la soumission au fait accompli et se contentaient de jouir des biens que Rome consentait à leur laisser. Enfin un troisième parti, beaucoup plus faible que les précédents, les Esséniens, attendait la délivrance promise dans les pratiques d'un rigoureux acétisme. C'est alors qu'au désert s'élève la voix de

Jean-Baptiste qui, dans le style des anciens prophètes, prêche la réforme morale et annonce la prochaine venue du libérateur.

Celui en qui Jean voyait le Messie ne paraît pas au premier abord s'être distingué en rien de ceux qui l'entouraient. Né au sein d'une famille obscure, étranger à la culture rabbinique de l'époque, Jésus se faisait cependant remarquer par la profondeur et l'élévation de son sentiment religieux. Aussi, lorsqu'arrivé à l'âge viril, il se met à parcourir les campagnes, prêchant la régénération du cœur, le culte en esprit et en vérité, un royaume de Dieu purement spirituel, la foule se presse sur ses pas. On lui amène de nombreux malades auxquels il impose les mains et qui se retirent sinon guéris, du moins soulagés.

Mais autant la prédication de Christ trouve d'écho chez les simples et douces populations de la Galilée, autant en revanche elle excite d'ardentes colères parmi les hautes classes de Jérusalem. Pharisiens austères, mais dévots étroits et formalistes, prêtres gardiens jaloux d'une stricte orthodoxie, Sadducéens sceptiques, patriotes exaltés : tous se réunissent pour perdre l'audacieux novateur. Jésus qui, informé de la trahison de Judas, n'a rien fait pour la déjouer, est traîné au tribunal. Là, appelé à confesser sa doctrine, il se donne pour le Christ et meurt avec la pleine conscience de la mission divine qu'il était appelé à remplir.

Les apôtres, d'abord attérés du sanglant dénouement de la vie de leur maître, se reprennent cependant à espérer. Ils se rappellent que Christ leur a souvent parlé de son prochain et glorieux retour. Ils l'attendent, et afin d'être tous réunis à ce moment suprême, ne s'éloignent point de Jérusalem, pratiquant à la fois les rites mosaïques et les cérémonies du repas eucharistique que Jésus à institué. Au jour de la Pentecôte, rassemblés dans une chambre haute et se livrant à d'ardentes prières, ils croient voir le Saint-Esprit descendre sur eux. Aussitôt ils se répandent dans la foule des pèlerins attirés dans la ville sainte par la solennité du jour. Ils annoncent par la bouche de Pierre que ce Jésus qui a été crucifié est le Messie promis par les prophètes. Plusieurs croient et se convertissent. L'Eglise était fondée ; mais dès sa naissance commencent pour elle les tribulations. Les mêmes haines qu'avait suscité Christ poursuivent ses disciples. Déjà le

diacre Etienne a ouvert la longue et glorieuse série des martyrs; d'autres le suivent; cependant la communauté ne cesse de faire des prosélytes.

Contraints par la persécution de quitter Jérusalem, plusieurs disciples portèrent la nouvelle doctrine en Judée, en Samarie et dans les contrées voisines d'où elle se répandit parmi les Israélites d'Asie et d'Afrique. Là aussi, cependant, les apôtres voyaient trop souvent leurs efforts se briser devant le fanatisme et l'intolérance de leurs compatriotes. Les Juifs de la dispersion partageaient en effet toutes les passions politiques et religieuses de leurs congénères de Palestine; comme ceux-ci ils attendaient un Messie glorieux et repoussaient un Sauveur crucifié. Ces sentiments les entraînèrent à susciter l'hostilité des masses populaires contre les disciples de Jésus, et l'on trouve leur main dans la plupart des émeutes occasionnées par la prédication apostolique. Toutefois la destruction de Jérusalem par Titus, réduisant à néant l'espoir d'une restauration politique du peuple élu, amena de nombreux Israélites à embrasser la foi au Christ souffrant et couronné d'épines.

Si l'Eglise, à ses débuts, fit de grands efforts pour convertir les Juifs, elle paraît en revanche s'être préoccupée assez peu des païens. Ce ne fut en effet qu'après de longues hésitations et des visions réitérées que Pierre se décida à baptiser le centenier Corneille. Il était réservé à un homme élevé à l'école du pharisaïsme le plus strict, de comprendre que le christianisme devait être une religion universelle, s'adressant aux païens comme aux Juifs. Nous avons nommé saint Paul.

Le futur apôtre des Gentils se rendait à Damas dans des intentions hostiles aux chrétiens. Peu de jours auparavant, il avait assisté au supplice d'Etienne. Le souvenir du martyr expirant le hante durant la solitude de la route. Peu à peu sa conscience s'éveille et lui reproche sa conduite passée, le remords le poursuit de ses traits acérés; une lumière nouvelle se fait dans son esprit, une révolution soudaine mais complète bouleverse tout son être, et il arrive à sa destination résolu à confesser ce Jésus dont peu d'heures auparavant il voulait exterminer les sectateurs. A partir de ce jour, Paul se dévoua sans relâche à la cause de l'Evangile

pour laquelle, selon la tradition, il donne sa vie à Rome, lors de la persécution de Néron.

Le christianisme a désormais pris pied dans l'empire, mais il y rencontre une vive opposition inspirée par des motifs très divers.

Tandis que les gens lettrés le taxent de honteuse superstition, bonne tout au plus pour des femmes ou des esclaves, mais indigne d'hommes bien nés, de citoyens romains ; la classe populaire met au compte de la nouvelle secte les accusations les plus absurdes ou les plus infamantes. Aux yeux des masses ignorantes ou prévenues, le repas eucharistique devient un festin de chair humaine dans lequel les fidèles se disputent les membres palpitants d'un enfant égorgé et se repaissent de son sang. Les chrétiens adorent un dieu crucifié qu'ils se représentent sous les traits d'un homme à tête d'âne ; leurs assemblées nocturnes servent de prétextes aux plus hideuses scènes de luxure et d'inceste. L'autorité romaine, animée en général de l'esprit le plus tolérant en matière religieuse, était exempte du fanatisme populaire ; mais elle comprit bientôt que la nouvelle secte était un adversaire redoutable de la société civile que l'empire avait constituée. Il ne s'agissait plus d'un de ces cultes nationaux que Rome pouvait, sans se compromettre, recevoir dans son Panthéon. La nouvelle religion se donnant comme la seule vraie, était naturellement exclusive ; visant à devenir universelle, elle cherchait à supplanter ses rivales. En outre, le chrétien était conduit à occuper une place à part dans la société. Il ne pouvait, sans renier sa foi, participer aux solennités publiques, aux jeux du cirque, aux réjouissances domestiques, toutes ces cérémonies étant accompagnées de sacrifices aux dieux protecteurs de l'état ou de la famille. Partout, à la cour, à l'armée, dans la vie de tous les jours, il se heurtait à des usages qui, blessant ses convictions, le forçaient à se tenir à l'écart de ses compatriotes restés idolâtres, et à rechercher la société exclusive de ses coreligionnaires. L'Eglise formait ainsi une sorte de coterie au milieu de ce monde romain dans lequel les institutions civiles et religieuses étaient unies par les liens les plus étroits. On comprend donc que la nouvelle secte ait de bonne heure porté ombrage à l'autorité. Toutefois les premiers Césars paraissent avoir persécuté les chrétiens pour des motifs plus politiques que religieux.

Néron leur imputa l'incendie de Rome dont la voix publique l'accusait lui-même. Domitien les traqua parce qu'ils se refusaient à payer une taxe imposée aux Juifs avec lesquels le pouvoir d'alors semble avoir confondu les disciples de Jésus.

Trajan imprime le premier aux persécutions un caractère légal. Cet empereur soupçonneux, mais point cruel, fit revivre, en l'appliquant aux chrétiens, un ancien édit contre les associations non autorisées et poursuivit juridiquement les fidèles qui refusaient l'encens aux images des dieux. Sous Antonin, des calamités publiques désolent plusieurs contrées de l'empire. La clameur populaire accuse les chrétiens d'avoir par leurs impiétés allumé le courroux de l'Olympe. Dans mainte cité le cri : « les chrétiens aux lions » devient le signal d'une recrudescence de persécution.

Marc-Aurèle, un des plus sages souverains que connaisse l'histoire, suivit à cet égard la voie tracée par ses prédécesseurs. Le disciple couronné des stoïciens était un homme doux, d'une patience inaltérable, d'une bonté confinant à la faiblesse, preuve en soit sa coupable indulgence pour son indigne fils. Comment un tel homme a-t-il pu persécuter ses sujets pour motifs religieux ? Cette ciconstance paraît étrange au premier abord, bien qu'au fond elle soit fort explicable.

Marc-Aurèle, ne l'oublions pas, était en politique un conservateur zélé. Elevé dans le respect de la tradition de Rome, il regardait la religion des dieux du Capitole comme une des causes de la haute fortune de la cité de Romulus, comme une partie d'un glorieux héritage qu'il y avait à la fois péril et ingratitude à répudier. Il n'avait donc au fond que répugnance et dédain pour le christianisme. Ces sectaires enthousiastes aspirant avec passion à la gloire du martyre, et cherchant avec non moins d'ardeur à détruire les cultes établis, paraissaient au bon empereur des illuminés sans culture et sans lettres, des enthousiastes dangereux qu'il était de son devoir de poursuivre. Aussi porta-t-il deux édits principaux : l'un prononçait l'exil ou la mort contre ceux qui troublaient les esprits par des terreurs superstitieuses, l'autre frappait des mêmes peines les fauteurs de religions nouvelles. Ces deux décrets devinrent le signal de sanglantes rigueurs dont le souvenir pèse encore sur la mémoire du meilleur des Césars.

Au sage Marc-Aurèle succède un jeune homme vicieux, corrompu, livré à des passions sans frein. Commode, qui prit en tout le contre-pied de son illustre père, laisse en paix les chrétiens à l'instigation de sa favorite Marcia qui passe pour avoir été affiliée à la nouvelle secte. Après lui, le trône est occupé par une suite de souverains étrangers aux mœurs romaines et pratiquant en matière religieuse un large syncrétisme. Durant une période de quarante ans, l'Eglise respire, se consolide, son influence grandit. Elle est en état de résister aux coups de Décius qui cherche à déraciner le christianisme par une persécution dont les rigueurs s'étendent en même temps sur toutes les parties de l'empire. Décius meurt sans avoir pu accomplir son œuvre de destruction. Plusieurs de ses successeurs l'imitent à diverses reprises, mais sans plus de succès. Les anciens cultes tombent en discrédit, ils se meurent de décrépitude, tandis que l'Eglise recrute sans cesse de nouveaux adhérents. Enfin, en 312 la force des choses arrache à Constantin et à Licinius l'édit de Milan qui proclame la tolérance religieuse et donne au christianisme une existence légale.

A cette époque importante de son histoire, le christianisme avait pénétré au delà des limites du monde romain et comptait des communautés jusqu'en Perse et en Norique. Ses principaux foyers étaient l'Asie mineure, la Basse-Egypte, la province d'Afrique et l'Italie; les fidèles se recrutaient surtout parmi la classe moyenne et les artisans.

L'Eglise était déjà bien éloignée de ses modestes débuts. Ce n'était plus un ensemble d'humbles et petites congrégations se rassemblant en secret dans des chambres hautes ou des locaux provisoires. Elle possédait de vastes salles spécialement affectées au culte, des nécropoles destinées aux seuls fidèles. Les diverses Eglises ne formaient plus de petits groupes de croyants isolés et rattachés les uns aux autres par les seuls liens de l'amour fraternel et de la foi en un même Sauveur.

La société religieuse, en devenant plus nombreuse, s'est constituée sur des bases solides. En élargissant ses cadres, elle a du même coup resserré les nœuds qui rattachaient les uns aux autres ses membres dispersés. La centralisation, si l'on nous passe cette expression moderne, a pris pied dans son sein. L'ordre, la régu-

larité y ont gagné sans contredit ; mais en revanche la vie, la spontanéité individuelle y ont perdu quelque chose.

L'existence de nombreuses sectes interprétant l'Evangile chacune à leur façon amena peu à peu la formation d'une Eglise une et indivisible, se considérant comme l'unique dépositaire des traditions apostoliques, et rejetant hors de son sein les tendances opposées à son idéal dogmatique et moral. Dès le IIIe siècle, la société chrétienne est un corps fortement organisé, ayant son rituel, sa hiérarchie, son dogme, sa discipline. Gouvernée par le corps épiscopal, elle porte en elle tous les germes dont le développement logique et continu aboutira plus tard à la grande unité ecclésiastique du moyen âge. Pour nous en convaincre, jetons un regard rapide sur l'ensemble de la vie de l'Eglise durant les trois siècles qui se sont écoulés depuis la mort de Jésus-Christ.

L'Eglise apostolique enseignait le sacerdoce universel et l'égalité des croyants devant Dieu. Peu à peu cependant, une distinction s'établit entre le clergé et les simples fidèles. Au IIIe siècle, la séparation est déjà complète, les membres de la congrégation sont scindés en clercs et laïques. Les premiers sont seuls chargés des cérémonies du culte ; au service divin ils siègent dans le chœur de l'église, groupés autour du fauteuil de l'évêque, tandis que le peuple est relégué dans la nef. L'évêque, de son côté, s'affranchit de plus en plus de la tutelle du conseil presbytéral qu'il présidait à l'origine. La communauté, il est vrai, n'a pas encore abdiqué tout droit en faveur de ses chefs. On la consulte dans toutes les occasions importantes, lorsqu'il s'agit par exemple de relever un excommunié des peines encourues ou de consacrer un nouveau prêtre. Cependant Cyprien, en faisant du corps épiscopal le fidèle dépositaire de la tradition apostolique, a déjà posé les assises du système d'aristocratie ecclésiastique qui se développera plus tard.

Le baptême avait été de tout temps le symbole de la régénération par le sang de Christ et de l'admission au nombre des rachetés. Au début, on l'obtenait très facilement. Il suffisait pour cela de reconnaître Jésus comme le Messie ou le Fils de Dieu, et de s'engager à mener désormais une vie sainte et pure ; mais en grandissant, l'Eglise devint prudente. Les dangers qui l'entouraient

lui faisaient une nécessité de se mettre en garde contre le péril des faux frères et des conversions précipitées. On s'explique donc aisément comment elle fut conduite à entourer l'administration du sacrement baptismal de cérémonies compliquées, afin de s'assurer de la sincérité et de la constance des néophytes qui se présentaient à elle. L'admission au bain régénérateur fut donc précédée d'une instruction religieuse et d'un noviciat qui, au temps de Tertullien, comptait trois degrés successifs. Le baptême administré par immersion, sauf pour les malades, était précédé d'exorcismes, d'onctions d'huile consacrée, et suivi de l'imposition des mains sur la tête du néophyte. Cette dernière cérémonie, origine de la confirmation, devint au IVe siècle l'apanage exclusif des évêques. Dès le IIe siècle apparaît la tendance à renvoyer le baptême jusqu'à l'article de la mort, et pour parer à ce danger on en vient à baptiser les enfants, tandis qu'un parrain prend les engagements au nom du nouveau-né.

Le culte était, à l'origine, d'une extrême simplicité. L'oraison dominicale y était, semble-t-il, la seule prière usitée. En revanche, on y lisait non seulement l'Ancien Testament et les écrits attribués aux apôtres, mais encore d'autres ouvrages réputés édifiants. Ce n'est qu'à partir du IVe siècle que l'Eglise prescrit, dans ses assemblées, l'usage exclusif des livres canoniques.

Le second des sacrements, la cène, devint de bonne heure le principal acte, le centre du culte public. Donnée à l'origine aux adultes seuls, elle le fut plus tard aux enfants baptisés. Déjà certains auteurs du IIIe siècle considèrent le repas eucharistique comme une sorte de sacrifice, et le grand champion de l'unité de l'Eglise à cette époque, Cyprien, va jusqu'à dire du célébrant : *Sacerdos vice Christi fungitur*. On ne trouve en revanche aucune trace de cette manière de voir chez les docteurs d'Alexandrie. On communie aussi à la célébration des mariages et aux anniversaires de la mort des martyrs. Les sacrements sont administrés en secret, en présence des seuls initiés. Au temps de Tertullien, avant de baptiser ou de distribuer la cène on fait sortir les catéchumènes et les gens étrangers à l'Eglise.

A la même époque, les fêtes ecclésiastiques font leur apparition. Pâques, Pentecôte, Noël sont en usage dans la chrétienté

entière ; en outre, chaque Eglise locale consacre un jour dans l'année à la mémoire des martyrs dont elle s'enorgueillit.

L'institution d'une police ecclésiastique, empruntée à la synagogue, remontait aux premiers jours de l'Eglise. Toutefois les mesures prescrites par le code disciplinaire ne furent pas appliquées avec la même rigueur en tout temps et en tout lieu. Sévère dans les moments d'épreuve, l'Eglise était moins exigeante aux époques de calme et de sécurité. Les années qui séparent la mort de Marc-Aurèle de l'avènement de Décius furent pour la communauté chrétienne un temps de prospérité, mais aussi de relâchement moral. Beaucoup de fidèles désertaient les saintes assemblées ou y apportaient des habitudes mondaines. Plusieurs manquaient de convictions solides. Aussi, au jour de la persécution, les abjurations furent-elles nombreuses, puis les apostats, le péril passé, demandèrent à rentrer dans l'Eglise sans passer par l'épreuve de la pénitence. Plusieurs évêques, débordés par la multitude des demandes, cessèrent d'appliquer la discipline dans toute sa rigidité ; de là, protestation du parti austère et formation de sectes ascétiques, cherchant à échapper aux suites d'une funeste indulgence. D'un côté, les donatistes refusent absolument de réintégrer dans la communion des saints ceux qui ont apostasié ; de l'autre, les montanistes se donnent pour tâche de restaurer l'Eglise déchue et souillée dans sa pureté primitive, et d'inaugurer sur la terre le règne des saints.

Montanus et ses disciples se séparent, en effet, de la masse des fidèles pour constituer une communauté de choix, livrée à l'extase et aux macérations. La nouvelle secte peut recruter de nombreux adhérents en Asie Mineure, compter même dans ses rangs un homme comme Tertullien, l'avenir ne lui appartient cependant pas.

L'Eglise catholique sut habilement éviter tout excès, se préserver à la fois d'un relâchement moral qui l'eût détruite et d'un rigorisme par trop strict, tout en faisant la part des âmes affamées de renoncement. Tandis qu'elle imposait à la masse des fidèles des devoirs dont la pratique pouvait se concilier avec la vie de tous les jours, elle tint, d'un autre côté, la vie ascétique dans une estime qui alla toujours croissant. Les jeûnes, le célibat, la pau-

vreté volontaire seront désormais considérés comme des œuvres méritoires, bien qu'elles ne soient point nécessaires au salut. Ainsi apparaît dès le IVe siècle cette distinction entre la morale des préceptes et celle des conseils, qui devait exercer une si grande influence sur la vie ecclésiastique des âges postérieurs. Sans doute, à l'époque dont nous parlons, les principes sur lesquels on bâtira plus tard la casuistique, sont encore, pour ainsi dire, à l'état de germe. Il importait cependant d'en signaler l'origine ; M. Chastel n'y a point manqué.

La seconde partie du volume de M. Chastel est consacrée à l'histoire des dogmes aux trois premiers siècles de notre ère. Notre intention n'est point de le suivre sur ce terrain quelque peu aride, de l'accompagner dans tous les détails de sa savante étude. Disons cependant deux mots en terminant sur la formation du dogme de la trinité.

D'après notre savant auteur, la formule du baptême avait à l'origine une valeur toute pratique. On consacrait le néophyte à Dieu comme source originelle du christianisme, au Fils qui l'a fondé, au Saint-Esprit qui le maintient. Jésus s'annonce lui-même soit comme Fils de Dieu, soit comme Messie. Il s'envisage, il est vrai, comme revêtu de pouvoirs supérieurs à ceux des prophètes ; mais en revanche, il ne parle point de la naissance miraculeuse que saint Matthieu et saint Luc lui attribuèrent plus tard. Bien loin de s'égaler à Dieu, il prie son Père céleste comme un simple homme, rejette pour lui-même le titre de bon et attribue à Dieu seul la bonté absolue. En somme, Jésus ne s'est jamais attribué la divinité. L'Eglise primitive ne la lui donne pas non plus.

Le point de vue messianique que nous venons d'indiquer est celui de la plupart des écrits du Nouveau Testament, des synoptiques en particulier. Les pères apostoliques n'en connaissent pas d'autre.

Ce nom de Messie parlait au cœur et à l'intelligence des Juifs, mais, par contre, il était peu compris des païens. Lors donc que l'Evangile se répandit parmi ces derniers, on sentit la nécessité de revêtir le nom de Jésus d'une nouvelle auréole. Sous l'influence des idées alors régnantes dans les classes lettrées, on identifia le Christ avec la Sagesse de la théologie hébraïque ou avec le

λόγος de Philon et des Alexandrins. Les docteurs chrétiens en vinrent peu à peu à attribuer au verbe la préexistence, la divinité et un rôle dans la création. Jésus fut considéré comme le λόγος incarné, participant de la nature divine, bien que subordonné au Père.

Quant au Saint-Esprit, envisagé à l'origine comme une simple influence sanctifiante, il ne tarda pas à être élevé au rang d'hypostase divine et de troisième personne de la trinité. Ainsi se forma ce dogme du Dieu en trois personnes, qui suscita de vives oppositions avant de recevoir, dans la période suivante, son plein développement et sa forme définitive.

Nous n'insisterons pas plus longtemps sur l'œuvre de M. Chastel, ces quelques pages suffisant, nous l'espérons du moins, à faire comprendre la valeur et l'importance de ce beau travail.

H.-M.

Henri de May. — L'univers visible et invisible, ou le plan de la création [1].

Un philosophe bernois ! Ce n'est pas une apparition ordinaire. Depuis l'auteur des *Lettres sur les Anglais et les Français* que l'abbé Desfontaines appelait « un philosophe sur la cime des Alpes, » il n'y en a plus eu, que nous sachions. Mais la philosophie qui nous est proposée ici doit être plutôt qualifiée de *philosophie de la religion* que de philosophie de la nature. La nature n'est traitée, dans la première partie de l'ouvrage, que comme marchepied de la seconde qui s'occupe du monde spirituel ou de la religion. Mais la religion est devenue pour l'auteur une affaire de pur *gnosticisme* ou d'intellectualisme théosophique, puisqu'il veut remplacer la foi par la connaissance ou par la vue acquise par l'analogie du monde sensible. Ainsi la révélation n'a pas plus, ou plutôt, a moins d'autorité pour lui que le livre de la nature qu'il lit à sa manière.

Le point essentiel de son système de la nature c'est que le règne

[1] *L'univers visible et invisible, ou le plan de la création*, par Henry de May. Essai de philosophie. Seconde édition, avec une introduction par Ch. Byse. — Neuchâtel, Jules Sandoz, 1881.

des impondérables ou éthérien, ainsi que le règne minéral, est composé de *molécules*, animées de forces dites vies, tout comme les deux règnes végétal et animal se composent de *cellules*, animées de vies dites âmes, et que ces quatres sortes de vies se trouvent réunies dans l'animal et par conséquent aussi dans l'homme. Celui-ci est donc composé d'une quantité de cellules, animées d'autant d'âmes. C'est un point de vue purement mécanique ou quantitatif et qui n'explique nullement l'unité de la conscience humaine. Car on ne saurait la nier avec l'auteur par la raison que des fous se sont imaginé être légion. Ce serait juger la raison par la folie. Si donc l'âme se sent comme une, il faut admettre que les forces ou vies végétale, minérale et éthérique sont fondues ou réunies organiquement avec l'âme animale, de même que celle-ci le devient avec l'âme spirituelle. Celle-ci est une âme à la cinquième puissance et non une cinquième âme ajoutée aux quatre ou plutôt à la légion des âmes inférieures, supposée par notre philosophe.

Dans le domaine de la philosophie de l'histoire, il assigne le rôle inférieur ou de l'âme psychique aux japhétites et celui de l'esprit aux sémites, ce qui reviendrait à l'idée de Renan que les sémites, comme race, ont eu le privilège du monothéisme ; mais il est reconnu qu'ils ne l'ont pas eu comme race, puisque ni les Phéniciens, ni les Babyloniens, ni les Arabes, ni les Juifs eux-mêmes n'y sont arrivés sans révélation, et que ces derniers, avec Maïmonides, Spinoza, Heine, Auerbach et bien d'autres de leurs auteurs, ont été plutôt les adversaires que les propagateurs de la révélation, tandis que ce sont les japhétites qui en sont devenus les dépositaires et les missionnaires.

D'après le principe de Locke : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, l'auteur prétend soutenir que *toutes nos idées* sont *tirées de ce monde*, que l'homme est aussi impuissant à créer une pensée qu'à créer de la matière, qu'il juge de tout d'après sa propre mesure et rapporte tout à soi, et que toute vérité spirituelle doit reposer sur une vérité terrestre. La pensée, selon lui, étant liée à des organes terrestres, ne peut sortir du domaine de ce monde ; la liberté est encore restreinte par la culpabilité de l'homme. Il pose les trois alternatives suivantes :

Ou le monde matériel n'est pas à l'image de l'univers invisible ;

Ou le monde matériel n'est qu'une image imparfaite de l'univers invisible ;

Ou le monde matériel est l'image parfaite de l'univers invisible.

Il conclut en faveur du troisième cas et suppose qu'il n'y a pas de passage d'un monde à l'autre, qu'il y a répétition, non continuité. D'autres seraient tentés de conclure en faveur de la seconde alternative justement par la raison que des mondes si différents ne peuvent être une répétition, mais plutôt un développement, une évolution (d'après le terme en faveur) de l'un à l'autre.

Il est question après cela de la construction du monde invisible, de la substance spirituelle et du partage du monde spirituel en deux empires, des forces inorganiques dans le monde spirituel, de la vie organique ou de l'âme spirituelle, de l'âme de l'homme désespérément mauvaise, de la nécessité de sa mort et d'un don d'une nouvelle âme : paradoxes dont il faut lire les raisons chez l'auteur ; leur réfutation nous mènerait trop loin ; il suffit de dire ici que l'Ecriture sainte non seulement ne les favorise pas, mais les contredit en soutenant l'unité de l'âme dans ce monde et dans l'autre, ne fût-ce qu'à cause de sa responsabilité.

Ensuite il est dit que Dieu observe lui-même les lois qu'il a imposées à ses créatures, qu'il a par conséquent (?) une substance et une âme. Il est encore question de la Trinité et des sacrements, de nos rapports avec Dieu, de sa paternité, des enfants de Dieu et de la prière, du gouvernement de Dieu dans le monde et du service que le mal doit rendre, de la construction de l'Eglise et de son travail, des deux alliances de Dieu, de l'Ecriture sainte et de la nature, de la Bible et de la création d'Adam et d'Eve. L'eschatologie est fort développée, mais pour conclusion revient à l'origine terrestre de l'humanité, comme type de l'Eglise invisible, conséquence naturelle d'un système qui calque l'univers invisible sur le monde visible. Mais laissons parler l'auteur lui-même pour voir comment il explique quelques-uns de ses paradoxes.

Page 303. « La foi matérielle exprime toujours un non-voir des yeux du corps, et la foi intellectuelle un non-voir des yeux de l'intelligence. Ainsi la *foi* désigne toujours un *état de ténèbres*. Or celui qui est dans les ténèbres ne peut jouir de la présence de Christ, car Christ est la lumière. Celui qui prêche la foi en Christ

ne le voit pas, celui qui prêche la foi aux vérités chrétiennes ne les comprend pas, il enseigne ce qu'il ne sait pas. Or enseigner une chose qu'on ne connaît pas, est un acte coupable. — Nous prions instamment de ne pas croire que ce que nous disons contre la foi s'applique aux convictions chrétiennes acquises par l'expérience et que le cœur a réalisées. Ce n'est plus de la foi, c'est de l'expérience. La foi que nous voulons bannir est celle qui enseigne les *dogmes* incompréhensibles et mystérieux dont l'expérience ne démontre pas la vérité. » (Mais s'il y a l'expérience du cœur?)

Page 305. « La nature nous enseigne que toute *âme* a la faculté de périr et que *plus elle est élevée plus elle est fragile.* Nous ne sommes dont *mortels* ou *immortels* que conditionnellement, c'est-à-dire *selon notre conduite. Israël* n'a pas transgressé les lois de la vie des peuples en usant de violence pour s'étendre, — aussi est-il *immortel* comme peuple. »

Page 306. « L'*innocence d'un enfant ne* le *fera jamais* entrer dans le royaume de Dieu ou *devenir enfant de Dieu.* »

Page 307. « *Saint* est celui qui a accompli *au delà de ce que Dieu lui avait imposé.* »

Page 308. « On n'a prêché jusqu'ici que la foi, et la foi se communique avec peine. Quand les chrétiens enseigneront la connaissance ou la *science*, alors seulement ils conquerront le monde. » (Par la philosophie positiviste?)

Page 311. « L'homme est incapable de comprendre aucune autre pensée que les *pensées terrestres.* »

Page 312. « Si *Dieu agissait* autrement *qu'un homme*, il ne pourrait jamais et sous aucune condition être compris par les hommes. » (Ce qui veut dire que Dieu est fait à l'image de l'homme et non l'homme à l'image de Dieu.)

Page 314. « L'*analogie entre la terre et le ciel* est la base de toutes nos connaissances célestes comme elle est le *fondement de toutes les connaissances de la Bible.* » (Ainsi point de révélation surnaturelle, mais seulement une philosophie de la nature.)

Page 315. « Le développement de la pensée dépend de l'entente avec laquelle les *cellules pensantes* travaillent, » et à la page suivante : « La *liberté de pensée* dépend dans chaque individu de son âge, de ses passions, de son éducation, de son état moral et intel-

lectuel, enfin de l'état social et moral du peuple dont il fait partie. » (Comment allier entre elles ces deux assertions?)

Page 316. « L'homme ne peut saisir, voir et comprendre le monde spirituel que par les reflets que lui en présente le *monde matériel.* »

Page 318. « La *parole de Dieu* elle-même fait reposer *tous ses enseignements sur la nature* et s'en réfère sans cesse à son témoignage. »

Page 320. « Admettre que les choses terrestres ne sont pas *l'image exacte et parfaite* des célestes, c'est supposer que l'homme a été privé de toute instruction sur le monde à venir et que le Père céleste nous laisse dans une *ignorance absolue* sur ce qu'il nous importe le plus de connaître. Un tel Dieu serait déclaré coupable par la justice humaine. »

Page 321. « La *nature* devient la *source de toute notre instruction*, car elle renferme toutes les sciences terrestres et divines. Les œuvres de Dieu deviennent ainsi *la seule autorité spirituelle.* »

Page 322. « Aucun esprit, aucun ange ne saurait expliquer aux hommes autre chose que ce qu'ils peuvent étudier avec la plus grande facilité dans la nature. » (Quelle nécessité y avait-il alors de leur donner une révélation, et pourquoi tous les hommes ne connaissent-ils pas Dieu?)

Page 325. « Il existe une *différence de substance* entre les mondes matériel et spirituel. Une substance matérielle ne saurait être animée par une vie spirituelle. » (Pas même ici-bas?)

Page 326. « La substance *spirituelle* occupe un *espace* dans le monde spirituel; elle est *corporelle*, *visible* et *palpable* pour les sens spirituels. »

Page 327. « La *molécule spirituelle* est indivisible. »

Page 330. « Toutes les forces du monde invisible appartiendront à l'*empire inorganique.* La répulsion et l'attraction y existeront, mais spirituelles, et résulteront du *libre* choix de chaque individu. » (Les âmes des méchants sont qualifiées d'inorganiques.)

Page 333. « La migration de l'âme d'un corps matériel dans un corps spirituel est impossible. — Notre âme terrestre est attachée à des lois dont la transgression amène premièrement la souffrance, puis la mort. Or la mort est un des plus grands bienfaits que Dieu

ait conférés à l'humanité pécheresse. *L'esprit qui pèche mourra*, aussi certainement que l'homme qui pèche meurt. »

Page 334. « Si l'âme spirituelle n'était pas mortelle, l'âme terrestre ne le serait pas non plus, et toute l'organisation de la nature aurait été construite d'après un principe différent. Il est matériellement impossible qu'il puisse exister aucune sainteté sans la faculté de mourir. »

Page 335. « Il est absurde de supposer que nous puissions faire quelque chose pour nous procurer l'entrée dans le monde divin. Ce n'est que la *naissance* qui donne ce *droit*. » (Juste comme Nicodème parlait.) « L'âme spirituelle est produite sous l'influence de Dieu et n'est pas une création de ses mains. »

Page 337. « Les plus élevés en rang seront ceux qui formeront les cellules du cerveau, » etc.

Mais il faudrait transcrire tout le livre pour signaler toutes les nouveautés qui s'y trouvent. Quelques figures servent à montrer les gradations du monde matériel, spirituel et divin et, dans le premier de ces mondes, celles des règnes éthérique, minéral, végétal et animal. E. DE M.

REVUES

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT

Directeur : M. Luthardt.

Onzième cahier.

O.-L. Münchmeyer : Rom. XI, 25, 26 en rapport avec Rom. IX-XI. — *K.-M. Illameier :* Augustin en face de la question de la proximité de la fin du monde. — *H.-J. Bestmann :* La christologie (à l'occasion de l'ouvrage de Herm. Schultz sur la doctrine de la divinité de Christ). — *E.-F. Moldehnke :* L'Eglise luthérienne en Amérique et sa littérature, I. — *L. Weis :* Sus. Cath. de Klettenberg et Swedenborg.

Douzième cahier.

C.-E. Luthardt : La théologie de M. Ritschl. Réplique (à la brochure de M. Ritschl : « Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr, » Bonn, 1881). — *V. Schultze :* L'état actuel de l'exploration des catacombes. — *G. P. :* La représentation de Dieu et de la Trinité dans les beaux-arts. — *E.-F. Moldehnke :* L'Eglise luthérienne en Amérique et sa littérature, II.

Revue théologique (de Montauban)

Juillet-Septembre 1881.

A. Wabnitz : La croyance à la résurrection des corps en Palestine. (Fin.) — *C. Malan :* Individualisme et christianisme, ou l'individualisme au point de vue de la foi en notre Seigneur Jésus-Christ. — *Duby :* Epoque de l'apparition de l'homme sur la terre. — *A. Mazel :* Les souffrances et le triomphe du Serviteur de l'Eternel. Etude herméneutique et exégétique sur Esaïe LIII (Troisième article.) — Revue de livres.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Directeur : M. B. Stade, à Giessen.

Premier cahier, 1882.

C. Budde (Bonn) : La lamentation (Klagelied) des Hébreux. — *G. Hoffmann :* Etudes lexicologiques. (Fin.) — *A. Harkavy :* Extraits de manuscrits de Saint-Pétersbourg : I. Fragment de la préface arabe et de la préface hébraïque de Saadiah au « Sépher ha-agrôn. » — *R. Smend* (Bâle) : La genèse du judaïsme. — *B. Stade :* Le Deutéro-Zacharie. (Suite.) — Correspondance : IEVE comme prononciation du tétragramme, par *Frç. Delitzsch.* — Minuties (corrections à apporter au texte masoréthique) par *G. Hoffmann.*

Jahrbücher für protestantische Theologie.

Premier cahier, 1882.

O. Pfleiderer : L'Introduction à la philosophie de la religion de John Caird. — *Hasenclever :* Prosélytes chrétiens des classes supérieures de la société au premier siècle. — *Ad. Jülicher :* Les sources d'Exode VII, 8 à XXIV, 11. — *H. Holtzmann :* Le problème de la première épître de Jean dans ses rapports avec l'évangile, II. — *Eberh. Waitz :* 2 Cor. V, 1-4. — *G. Læsche :* Minucius Félix et Athénagore. — *Benrath :* Lucio Paolo Roselli. — *J.-C. van Slee :* Contribution à la question de Thomas à Kempis. — *R.-A. Lipsius :* La légende édessienne d'Abgare, II.

Zeitschrift für Kirchengeschichte.

Directeur : M. Th. Brieger.

Tome V, première livraison.

Steude : De l'origine des Cathares. — *Keller :* Pour servir à l'histoire des Anabaptistes (1538). — *Buddensieg :* John Henry Newman et la part qu'il a prise au mouvement d'Oxford. — *Schott :* Revue critique des travaux concernant le protestantisme français. Littérature des années 1876-1880. — *Baethgen :* Philoxène de Maboug, de la foi. — *Winter :* L'évêque Anselme de Havelberg. — *Linde :* Epistolæ Reformatorum dans la bibliothèque de Neustadt sur l'Aisch. Avec appendice par Brieger.

THEOLOGISCHE STUDIEN UND KRITIKEN

Directeurs : MM. Köstlin et Riehm.

1882, première livraison.

Kleinert : Etudes sur la théologie pratique (2e art.). — *Riehm* : Religion et science. — *Lemme* : Tite I, 12. — *Thiele* : Un manuscrit de Luther. — *Bulletin.*

REVUE PHILOSOPHIQUE de M. Th. Ribot.

1882, janvier.

Ch. Lévêque : L'esthétique musicale en France. I. Psychologie de la musique vocale. — *Ch. Secrétan* : Le principe de la morale (1er art.). — *D. Nolen* : Le monisme en Allemagne (1er art.). — Analyses et comptes rendus; Notices bibliographiques; Revue des périodiques (italiens). — Correspondance : Lettres de M. le Dr L. Büchner et de M. Schmitz-Dumont.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

Novum Testamentum grace. Recensionis Tischendorfianæ ultimæ textum cum Tregellesiano et Westcottio-Hortiano contulit et brevi adnotatione critica additisque locis parallelis illustravit Oscar de Gebhardt. Editio stereotypa. — Ex officina Bernhardi Tauchnitz, Lipsiæ 1881.

Palestine et Syrie. — Manuel du voyageur, par K. Bædeker. — Leipzig, Karl Bædeker éditeur, 1882.

Der Islam in seinem Einfluss auf das Leben seiner Bekenner, von Johannes Hauri, Pfarrer in Davos. Eine von der Haager Gesellschaft gekrönte Preisschrift. — Leiden, E. J. Brill, 1881.

NOUVEL ESSAI

D'INTERPRÉTATION DE L'ORACLE D'EMMANUEL

DANS LA BIBLE ANNOTÉE

Voici trois ans environ que j'ai l'honneur de faire partie du comité de la *Bible annotée*. Ma très modeste, mais assidue collaboration m'a déjà valu de grands avantages et quelques petits désagréments.

Au nombre des premiers, je compte l'occasion qui m'est ainsi offerte d'étudier de suite les prophètes de l'Ancien Testament, en compagnie de deux interprètes aussi autorisés que MM. Godet et Félix Bovet. Car bien que ce dernier n'ait pas voulu, malgré nos sollicitations, être compté officiellement comme membre du comité de rédaction, il n'a pas laissé de lui apporter dès le début, et sauf l'interruption de quelques mois d'absence, le concours de sa science, de la justesse et de la sagacité de son esprit. Comme il a toujours observé, instinctivement d'ailleurs, le précepte du sage Salomon : « Qu'un autre te loue, et non pas tes lèvres, » j'ai cru pouvoir me permettre d'être l'*autre* dans ces quelques lignes, écrites, ainsi que les suivantes, de mon chef et sous ma seule responsabilité.

J'arrive aux petits désagréments. Le principal peut-être est d'avoir déjà rencontré, durant ma courte carrière de collaborateur, quelques mécontents et pas mal d'impatients; et je m'empresse de leur assurer à tous que nous pardonnons aux uns et sympathisons avec les autres.

L'inévitable question qui nous accoste, dès que nous passons

la frontière du petit canton de Neuchâtel, c'est : « A propos... quand verrons-nous le prochain fascicule ? » Et, l'avouerai-je, comme un homme averti en vaut deux, j'ai pris l'habitude d'arrêter mon interpellateur aux deux premiers mots, et de lui dire : Cher frère, nous connaissons... mais auriez-vous par hasard lu les fascicules précédents ?

Un jour même, qu'on juge de mon triomphe, un vénérable pasteur de France avait déjà commencé la formule redoutée : « A propos... » lorsque je constatai que le dernier fascicule, paru depuis plusieurs semaines, n'était point encore dans ses mains, et que le précédent gisait sur un rayon de sa bibliothèque... non coupé !

Aussi m'a-t-il été rapporté d'un de mes collègues et compatriotes que, prenant par trop vivement notre parti contre toutes ces impatiences, il s'écria un jour : « Ils ont Esaïe et Jérémie, qu'ils les relisent ! » Je n'aurais garde de m'approprier un pareil propos marqué au coin de l'irrévérence envers nos cinq mille souscripteurs. J'ose affirmer seulement que, s'il fallait choisir entre l'accusation d'insuffisance et celle de paresse, des commentateurs de l'Ecriture Sainte préféreraient toujours la première.

Je reconnais que des promesses, qu'on peut aujourd'hui qualifier d'ambitieuses, ont été faites, annonçant une plus rapide succession des fascicules de la *Bible annotée*. Mais si l'on considère que cet ouvrage ne devait pas être, comme le Bibelwerk de Lange, les Encyclopédies de Herzog et de Lichtenberger, une collection de travaux individuels, mais la production d'un comité seul responsable, on me pardonnera d'avoir toujours cru, pour ma part, pensé et dit dès l'origine que notre entreprise durerait bien autant que la guerre de Troie; et aujourd'hui je serais fort aise de ne pas m'être trompé.

Veut-on un exemple entre plusieurs des lenteurs auxquelles un comité de rédaction est condamné ? Les trois membres présents avaient travaillé un jour de dix heures à midi et demi à la révision d'un premier projet. Au moment de se séparer, ils constatèrent avec stupeur qu'en deux heures et demie ils n'avaient achevé que la traduction de onze versets sans les notes !

Je demande ici le droit d'être imprudent et indiscret encore une fois. Je voudrais quelquefois que vous vissiez notre vénéré président, à un âge où tout honnête banquier est retiré des affaires, et à des heures où la plupart des fidèles dorment ou se promènent; que vous le vissiez corrigeant une seconde, une troisième épreuve, rédigeant à nouveau une note, consultant de nouvelles sources, faisant de longues courses pour répondre à un rendez-vous, en un mot, consacrant à l'œuvre qu'il dirige les heures prises sur son repos ou sur d'autres travaux qui lui sont également réclamés de toutes parts.

Si du moins, au terme de tant de lenteurs, les collaborateurs avaient conscience d'avoir d'avance désarmé la critique par le succès, d'avoir satisfait à l'attente à la fois des théologiens de profession et des mineurs de Belgique que nous comptons en bon nombre, dit-on, parmi nos souscripteurs. Mais vous savez que les critiques des théologiens, de M. Gautier, par exemple, sont encore les moins redoutables de toutes, parce que, partant d'hommes qui se rendent compte des difficultés de la tâche, elles sont aussi les plus bienveillantes, et que, d'autre part, adressées à des collègues, elles sont acceptées toujours sous bénéfice d'inventaire. Il ne saurait y avoir ici ni scandale pris ni scandale donné. Il n'en est pas toujours de même, alors qu'on veut instruire le peuple de l'Eglise.

Un jour, il y a deux ans de cela, je vis arriver chez moi, pour régler nos comptes annuels, le vigneron Jean-François qui, sous sa longue barbe et avec sa voix de stentor, représente assez bien le prédicant populaire, type rare encore du sacerdoce universel de l'avenir.

Or Jean-François était un souscripteur de la *Bible annotée*, et ce qui plus est, il paraît qu'il la lisait.

— Et puis, me dit-il, tout en mangeant son potage et en essuyant ses lèvres, vous travaillez à la *Bible annotée?*

— Oui, lui dis-je.

— Et votre explication d'Emmanuel, au chap. VII d'Esaïe, elle n'est pas claire !

— Ah ! non ? C'est que le texte ne l'est pas non plus.

— Mais alors il ne fallait rien dire.

— Mais ç'eût été difficile.

— Tenez, je suis allé chez *Félix* l'autre jour pour l'interroger là-dessus, et il m'a dit qu'il n'avait pas d'explication non plus et qu'il vous avait conseillé de dire simplement que vous ne compreniez pas.

— C'est parfaitement exact ; M. Félix Bovet nous avait dit cela. Mais nous avons cru, peut-être à tort, que nous n'étions pas réduits à cette extrémité.

— Au revoir, à l'année prochaine ! me dit Jean-François en reprenant son gourdin et son vaste chapeau ; puis, me jetant un regard de côté, et toujours de sa voix de stentor : « *Là où la Parole de Dieu se taît, il faut que la sagesse humaine se taise !* »

Il est vrai que l'apostrophe atteignait le soussigné en pleine poitrine ; car une des interprétations condamnées était sa propre fille, issue d'une inspiration soudaine entre le réveil et le lever, et apportée toute chaude au comité dans sa séance du jour. Il faut savoir que cette *crux interpretum*, Esa. VII, 14, dès longtemps redoutée d'ailleurs, avait failli nous arrêter court après quatre mois de campagne, comme un de ces forts détachés à côté desquels une troupe ne passe pas. Je me rappellerai toujours l'heure où, nous voyant dans une impasse sans issue, le découragement et presque la désespérance nous avaient saisis ; et j'entends encore M. Félix Bovet nous déclarer, je crois bien qu'il n'a pas changé d'avis, que le texte auquel nous étions arrivés était, selon lui, absolument indéchiffrable dans son état actuel ; qu'après avoir consulté tous les commentateurs de tous les temps et de toutes les écoles, depuis les ultra-orthodoxes jusqu'aux ultra-rationalistes, depuis les pères grecs jusqu'aux Allemands modernes, il était d'avis qu'il fallait donner sa langue aux chiens.

C'est sur ces entrefaites que la fille nouveau-née s'était offerte, aussitôt applaudie par l'un, acceptée avec résignation par l'autre, et jugée digne, en fin de compte, d'une mention honorable et modeste, à la suite de toutes ses devancières, comme n'étant ni meilleure ni pire qu'aucune d'elles.

Encore cette dernière qualité de nouvelle venue allait-elle

devenir contestable ; car huit jours après, ayant commis l'imprudence de communiquer mon idée à un ami, il me dit : « Mais, ç'a toujours été justement la mienne, et c'était celle de Saurin ! »

Me voilà donc bien empêché à traiter mon sujet : *Nouvel essai d'interprétation*, et quoi d'étonnant à ce que Jean-François et tant d'autres, qui sans doute en ont lu le résumé à la page 75 du premier fascicule, seconde colonne, n'aient pas encore rendu justice à ces deux lignes dont cet article ne doit être que le développement et la justification.

Voici d'abord la traduction que nous avons essayée du morceau tout entier, du verset 14 au 25, et qui, sur quelques points, différera de celle de la *Bible annotée*.

14. « C'est pourquoi le Seigneur, lui, vous donnera un signe : voici ! la fille a conçu, elle enfante un fils, et elle lui donne pour nom : Emmanuel ! 15. Il se nourrira de crème et de miel jusqu'à ce qu'il sache rejeter le mal et choisir le bien. 16. Car avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, la terre dont les deux rois te font peur sera abandonnée. 17. L'Eternel fera venir sur toi, sur ton peuple et sur la maison de ton père des jours tels qu'il n'y en a point eu depuis qu'Ephraïm s'est séparé de Juda ; — le roi d'Assyrie — 18. Et il arrivera en ce jour-là que l'Eternel sifflera les mouches des bouts des fleuves d'Egypte et les abeilles du pays d'Assyrie ; 19 elles viendront et se poseront toutes dans les vallées escarpées et dans les fentes des rochers, sur tous les buissons et sur tous les halliers. 20. En ce jour-là, le Seigneur rasera avec un rasoir qu'il aura loué au delà du fleuve, avec le roi d'Assyrie, la tête et les poils des pieds, et il enlèvera aussi la barbe. 21. Et il arrivera en ce jour-là qu'un homme nourrira une vache et deux brebis ; 22 à cause de l'abondance du lait, on [ne] se nourrira [que] de crème ; car quiconque sera resté dans le pays se nourrira de crème et de miel. 23. Et il arrivera en ce jour-là que tout endroit où il y avait mille ceps de vigne valant mille pièces d'argent, sera devenu ronces et épines ; 24 on y entrera avec des flèches et avec l'arc, car tout le pays ne sera que ronces et épines. 25. Et toutes les montagnes cultivées avec le sarcloir,

on n'y viendra plus, par crainte des ronces et des épines ; elles seront le pâturage des bœufs et un sol foulé par les moutons. »

Les principales difficultés de ce morceau se trouvent dans le verset 14 :

1° Qui est désigné par le mot ha'alma ? Est-ce une vierge, une jeune fille, une jeune femme, la femme du prophète, la femme d'Achaz ou une inconnue de l'avenir ?

2° Qui est Emmanuel ? Est-ce le Messie futur ? Est-ce un personnage contemporain ? un fils de prophète ? un fils d'Achaz ? Ezéchias, ou tout autre enfant israélite ?

De plus, le morceau tout entier présente des incohérences étranges, jointes par des particules qui ont évidemment fort étonné les traducteurs les plus connus, puisque nous les trouvons remplacées chez eux par les particules contraires. Nous y passons sans transition du signe de bon augure, la naissance d'Emmanuel, vers. 14, à l'image de la calamité, vers. 15 (comp. avec 22) : *il se nourrira de beurre et de miel;* d'un fait présumé à venir et lointain, à un autre annoncé comme imminent, vers. 16, et ce dernier verset qui semble annoncer une délivrance, est rattaché au vers. 15 par un *car*, lequel Osterwald et Segond, à la différence de Perret-Gentil, se sont accordés à remplacer par un *mais;* enfin le vers. 17, qui annonce de nouveau une calamité, est rattaché sans particule au vers. 16 qui annonce une délivrance ; et ici encore Osterwald a voulu suppléer à l'insuffisance du texte par l'addition d'un *mais*. Si nous ajoutons à toutes ces causes d'embarras l'expression : *se nourrir de beurre et de miel* qui, dans notre chapitre, paraît signifier pénurie plutôt qu'abondance, nous avons le résumé succinct de toutes les chances d'erreur que nous avons à courir.

Ne nous étonnons pas d'ailleurs, ceci soit dit d'avance pour notre encouragement ou notre excuse, que l'oracle soit difficile à entendre pour nous, puisqu'il fut prononcé afin de n'être pas entendu de son premier témoin lui-même.

Achaz a refusé le signe de la bienveillance divine qui lui était offert. Il s'est mis par là dans la même situation morale que les pharisiens qui demanderont à Jésus un signe dans le ciel. L'incrédulité qui repousse l'offre du signe divin et celle

qui réclame ce signe à contre-temps, devaient recevoir deux réponses toutes pareilles : un signe, oui ; mais un signe qui ne profitera qu'aux fidèles. Aux pharisiens, Jésus offre un miracle dans le sein des eaux, type d'un autre miracle dans le sein de la terre. C'était évidemment renvoyer à vide ceux qui en demandaient un dans le ciel. A l'incrédule Achaz, Dieu impose un signe qu'il ne demande pas ; il oppose à son refus une promesse prononcée devant lui, et dont l'effet ne sera pas pour lui. Le roi incrédule sera donc traité de la même façon que le peuple rebelle ; car, selon le chapitre précédent déjà, le prophète avait reçu la mission de parler à ce peuple, non seulement sans espoir de succès, mais avec la certitude de produire chez lui un aveuglement et un endurcissement irrémédiables.

De même qu'il y a des épreuves qui sont des grâces, il y a donc des manifestations de grâces qui sont des jugements et des causes de scandale, et il y a des révélations données pour aveugler et endurcir.

Cette double intention, renfermant à la fois l'encouragement et la menace, était déjà exprimée dans le nom même de Schearjaschoub (un reste reviendra). Jugement et salut : c'est le thème de la prophétie tout entière de l'Ancien Testament et de toute révélation divine jusqu'à l'Evangile. (Comp. Luc II, 34 ; 2 Cor. II, 16.)

Notre étude comprendra deux parties, dont l'une traitera de la mère d'Emmanuel ; la seconde, d'Emmanuel lui-même ; toutes deux, comme on le comprend, étroitement solidaires l'une de l'autre. De plus, nous nous efforcerons dans la seconde, avant d'exposer et de justifier notre propre opinion, de classer sous certaines rubriques celles qui ont pu se produire jusqu'ici. et dont aucune, pour une raison ou pour une autre, ne saurait nous satisfaire.

CHAPITRE PREMIER

La mère d'Emmanuel.

Dans un article publié en 1874 dans la *Revue théologique* de Montauban, sous ce titre : *Les citations de l'Ancien Testament*

dans les deux premiers chapitres de saint Matthieu, j'avais présenté une explication de ha' alma au sujet de laquelle je n'ai pas varié, et j'ai eu même dès lors la satisfaction de voir cette opinion soutenue par M. Heer, dans le N° 26 du *Kirchenfreund* de 1879.

Je me contenterai donc ici de reproduire librement deux pages de mon article précité.

Le mot העלמה (Esa. VII, 14) signifie-t-il nécessairement παρθένος, suivant la version des Septante et de Matthieu? Oehler dit là-dessus : *Realencyclopœdie* de Herzog, article *Messias*, première édition, page 415 : « Il est vrai que עלמה ne signifie pas nécessairement *virgo illibata*, mais bien celle qui n'est pas mariée. »

Hengstenberg s'exprime à peu près de même : *Christologie*, tom. II, pag. 55 : « La virginité n'est pas proprement renfermée dans le mot. Mais il est certain que עלמה désigne une personne non mariée, dans les premières années de la jeunesse ; et, s'il en est ainsi, la virginité s'entend de soi dans ce contexte. »

L'auteur cite les six passages où se trouve le mot עלמה et où le sens de jeune personne non mariée lui paraît incontestable ; ce sont : Gen. XXIV, 43 ; Ex. II, 8 ; Ps. LXVIII, 26 ; Cantiq. I, 3 ; VI, 8 ; Prov. XXX, 19.

Haupt, dans son livre intitulé : *Die alttestamentlichen Citate in den vier Evangelien*, représente à peu près la même opinion à la page 211 à laquelle nous renvoyons.

Après avoir comparé une fois de plus les différents endroits où se rencontre le mot en question, je m'arrête à l'idée que c'est le mot français *fille* qui rend le mieux le mot hébreu עלמה. Les cinq premiers textes cités s'opposent à ce qu'on l'entende de la femme mariée, et dans tous les cinq M. Segond l'a traduit en effet par *jeune fille ;* le sixième texte suffit à nous prouver en revanche que עלמה n'est pas davantage synonyme de בתולה qui signifie exclusivement vierge, παρθένος. Nous souscrivons donc à l'opinion d'Hengstenberg rapportée plus haut, et selon laquelle le mot עלמה désigne une fille, vierge ou non. Dans la traduction : *la jeune fille*, qui est celle de la *Bible*

annotée, l'adjectif nous paraît être ajouté inutilement; mais nous rejetterions, comme trop accentuées dans deux sens opposés, à la fois la traduction de M. Segond : la *jeune femme*, et celles d'Ostervald et de Martin : *la vierge;* car la première exclurait la virginité de la mère d'Emmanuel, et la seconde exprimerait l'intention d'exclure l'état contraire.

Si nous consultons non plus l'usage général ou possible du mot, mais l'acception qui résulte du contexte de notre passage, nous écarterons tout ensemble l'idée que la mère d'Emmanuel pourrait être une *jeune femme mariée*, car alors il n'y aurait pas de *signe*, et le cas où elle serait une fille non vierge, car on ne pourrait plus parler de signe *divin* à propos de la naissance illégitime de l'être quelconque portant le nom d'Emmanuel.

Mais si la mère d'Emmanuel n'a pu être, dans la pensée du prophète et vu le contexte de notre passage, ni une femme mariée ni une fille non vierge, et qu'il fallût ne reconnaître ici qu'une prophétie messianique directe, un oracle annonçant comme un fait individuel et concret la naissance du sein de la vierge Marie du Messie futur, il ne nous resterait plus qu'à faire intervenir dans ce texte un miracle dépassant absolument l'horizon des contemporains et du prophète lui-même. Nous n'excluons point à priori d'un morceau prophétique une intuition si inconcevable et si transcendante qu'elle soit, car rien n'est impossible à Dieu ; nous disons seulement que ce procédé absolument surnaturel sortirait des analogies de la révélation ; et si une autre issue, une autre solution de la difficulté du texte se présente, elle doit être préférée.

Or nous croyons pouvoir trouver dans la comparaison de Esa. VII, 14 avec Mich. V, 2, qui en est, selon nous, le premier thème, le moyen d'écarter du texte original toute apparence d'inconvenance en même temps que d'invraisemblance, tout en justifiant la citation Math. I, 23. En effet, le mot העלמה dans Esa. VII, 14 (remarquons ici l'article qui désigne le sujet comme connu), nous paraît être une reproduction de יולדה (Mich. V, 2), et s'il en est ainsi, l'interprétation du second de ces termes emporte celle du premier. Or la signification de יולדה

(Mich. V, 2) nous semble être déterminée à son tour par le passage précédent (IV, 9 et 10), où Sion est représentée en travail d'enfant[1]. C'est cette même Sion, désignée dans Michée comme devant enfanter le Messie à travers les douleurs de la captivité, qui, sous la dénomination mystérieuse de העלמה, donnera naissance à Emmanuel, selon Esa. VII, 14. Telle est, croyons-nous, l'interprétation grammaticale et historique du premier membre de cet oracle difficile, et nous ne laisserons pas de remarquer qu'elle répond bien à la manière des prophètes qui aiment à rattacher chaque oracle à ses antécédents, formant ainsi cette tradition non interrompue, cette διαδοχὴ τῶν προφητῶν, dont parle Josèphe.

Mais l'interprétation dite grammaticale-historique ne saurait épuiser la portée d'un oracle prophétique.

Il est remarquable déjà que jamais, à partir de Gen. III, 15, la prophétie ne nomme le père direct du Messie. C'est le principe féminin dans l'humanité qui est dès l'origine désigné pour lui donner naissance. Sans être positivement exclu, le facteur paternel n'est du moins nulle part expressément indiqué. Cette réticence providentielle laissait libre carrière à l'accomplissement.

L'annonce d'une naissance surnaturelle, quelle qu'elle fût, ne devait étonner non plus ni le prophète ni les fidèles israélites nourris de l'histoire et des traditions du peuple de Dieu. Isaac, Jacob, Samson, Samuel avaient été déjà dans les temps passés les enfants du miracle ; et, en cela, ils avaient été, eux aussi, des signes qui en annonçaient et en préparaient un plus grand. L'institution même de la circoncision avait dû, dès les origines de la race, marquer d'un caractère sacré toute la descendance d'Abraham, et elle signifiait que le fruit de la promesse (Gen. XII, 1 et 2) ne serait pas le produit pur et simple de la nature.

Le prophète Esaïe ne faisait donc, dans l'oracle qui nous occupe, dans la teneur de cet oracle et dans ses réticences mêmes, que se rattacher aux données prophétiques anté-

[1] Voir sur ces passages de Michée l'excellent opuscule de Schlier : *Die kleinen Propheten.*

rieures, et même à la plus ancienne de toutes, par delà l'oracle de Michée, qui, étant son prédécesseur immédiat, lui fournissait le thème direct de son discours. La Sion fidèle figurait ici comme l'héritière légitime et privilégiée de la première promesse faite à la postérité de la femme.

Mais l'esprit prophétique, disons-nous, ne se laisse pas emprisonner dans la lettre qu'il déborde au contraire de toutes parts, et ses réticences et ses réserves elles-mêmes sont souvent aussi significatives que les paroles. Le prophète est venu annoncer la délivrance que l'Eternel accordera tôt ou tard à son peuple, mais dont ni Achaz ni sa famille ne sera l'instrument. Ces Assyriens, dont il a voulu se faire un appui, reviendront en ennemis après la déroute des deux alliés qui le menacent (18). La descendance royale de David, jusqu'alors si privilégiée et si honorée dans l'économie théocratique, est complètement passée sous silence dans cet oracle-ci, et il résulte, en effet, du chap. XI, que cette souche prédestinée du salut messianique doit traverser un temps de suprême humiliation avant d'accomplir sa destinée [1].

Une menace à l'adresse d'Achaz et de sa famille était donc renfermée dans ce terme même de העלמה, qui désignait la mère d'Emmanuel. La promesse faite ici à la Sion fidèle enveloppait une sentence sur la royauté déchue et désormais ignorée. L'Eternel va se donner de nouveaux instruments pour remplacer ceux qui sont devenus indignes. Il va opérer un miracle de création au sein de la nation sainte, délaissée par les organes infidèles de la théocratie et à qui il ne reste plus que son Dieu et son avenir. Sion, l'élite de la nation élue et la meilleure fille d'Eve, porte en son sein le salut et enfantera le Sauveur.

La sentence d'exclusion prononcée implicitement sur Achaz et sa maison dans l'oracle de notre texte, a eu son effet en ce que la famille régnante de Juda a été éliminée de la lignée qui devait donner naissance au Messie. La généalogie de Marie, la mère de Jésus, se rattache à David par Nathan (Luc III, 31).

[1] La racine et le tronc de David (XI, 1), d'où sortira un humble rejeton, un surgeon gros d'avenir, sont tacitement opposés à l'orgueilleuse forêt d'Assur qui va tomber sous la hache (X, 19).

Les éliminations successives d'Ismaël et d'Esaü de la lignée sainte peuvent servir ici d'analogie.

Par ce que j'appellerai une *condensation nouvelle* de l'esprit prophétique, l'évangéliste Matthieu, à son tour, avait droit de rapporter à la vierge Marie ce que le prophète avait dit en pensant à Sion, à la fois vierge comme fiancée à Dieu seul et mère du Messie. Ce qui avait été dit de la mère pouvait être rapporté à la fille. De même que Sion était l'élite de la postérité de la femme, Marie était la plus pure des filles de Sion, l'incarnation du bon génie de la cité fidèle. L'humble et chaste fille de David était Sion personnifiée, et par là aussi elle devenait l'héritière privilégiée de toutes les richesses et de toutes les gloires annoncées à l'humanité depuis la première promesse faite à Eve. En elle les antiques oracles, aussi bien que les réticences significatives de la prophétie dès l'origine de l'histoire du salut, ont rencontré les uns leur réalisation, les autres leur explication définitive et satisfaisante.

Voici en quels termes M. Heer expose cette même interprétation dans l'article du *Kirchenfreund* que nous avons cité : « La « alma » d'Esaïe devrait s'expliquer par le passage Mich. V, 3, qui trouve lui-même son explication dans le contexte; et le passage IV, 10, en particulier, nous montre clairement que celle qui enfante est la fille de Sion elle-même. »

« Nous estimons, ajoute l'auteur de l'article, que le nom : *fille de Sion*, a traversé dans la conscience de l'Israélite des phases toutes semblables à celle du terme : *Serviteur de l'Eternel*. Il n'a pas toujours le même contour dans la langue prophétique. Sa signification se condense et finit par se terminer comme en pointe de pyramide dans l'idée d'une pieuse vierge, dans laquelle s'incorpore l'idée de la fille de Sion.

» Le nom de *Sion* ou de *fille de Sion* désigne quelquefois dans son acception la plus large le peuple d'Israël tout entier, et est synonyme alors de fille d'Israël. Le plus souvent, il désigne les habitants de Jérusalem, abstraction faite de leur qualité religieuse et morale. Mais la signification de ce nom se rétrécit jusqu'à la limite du véritable peuple de Dieu, de l'Israël idéal. Ce n'est pas tout encore : la fille de Sion n'est pas seule-

ment le peuple objet de la rédemption; c'est elle parfois qui procure cette rédemption au reste du peuple; enfin elle figure comme la mère fidèle qui soigne tendrement ses enfants dont Jéhova est le père. »

L'explication que nous venons de défendre est bien d'accord avec celle du premier évangéliste, sous cette réserve qu'il tire de plein droit une application directe, à l'événement une fois accompli, d'un oracle qui dans sa teneur première devait avoir aux yeux du prophète lui-même une signification collective; mais celle-ci renfermait, bien loin de l'exclure, cette application future et directe. Et de même que Jésus-Christ a été la personnification concrète et définitive du type d'abord collectif et de plus en plus individuel du *Serviteur de l'Eternel*, nous disons que Marie sa mère a été la personnification du type collectif d'abord, puis individualisé en elle-même, de la fille de Sion.

CHAPITRE SECOND

Emmanuel.

Si la première question posée à propos du texte Esa. VII, 14 était résolue d'une manière jugée satisfaisante, nous aurions l'avantage d'aborder la seconde en écartant d'avance du champ de la discussion un certain nombre d'interprétations déjà implicitement condamnées.

Les difficultés propres à l'oracle d'Emmanuel ont déjà été résumées en ce que l'accomplissement de l'oracle paraît tour à tour imminent ou lointain, et que, dans la suite du morceau, l'élément paraclétique et l'élément comminatoire s'entremêlent sans transition, ou sont joints l'un à l'autre par des transitions qui présentent d'apparents contre-sens.

Mais quelle que soit l'interprétation à donner des détails du texte, quel que soit le personnage désigné par Emmanuel, et quand même il ne resterait de lui comme élément messianique que son nom, nous dirions que ce nom à lui seul, ce nom de bon augure, serait déjà un signe efficace de la grâce de Dieu, un gage assuré du salut à venir. Soit que le nom d'Emmanuel si-

gnifie directement que l'enfant dont il s'agit sera lui-même *Dieu avec nous* (ce qui serait conforme à la portée du passage Esa. IX, 5), soit qu'il exprime seulement d'une manière générale, comme l'expression : *L'Eternel notre justice* (Jér. XXIII, 6) la promesse que Dieu sera présent au sein d'Israël ; soit enfin qu'Emmanuel représente un enfant contemporain ou futur, il est certain que le peuple auquel un tel signe est donné ne saurait périr, car dire : *Dieu avec nous*, c'est dire : *salut !*

Les interprétations qui ont été données de l'oracle d'Emmanuel peuvent être rangées dans trois catégories, et nous relèverons, chemin faisant, les avantages et les difficultés propres à chacune d'elles.

1. Celles que nous appellerons *exclusivement historiques*, qui nient toute signification messianique de l'oracle, et rapportent le nom d'Emmanuel à un personnage dont la naissance serait annoncée comme très prochaine et dont le nom omineux comme ceux de *Schearîaschoub* et de *Maherschalalaschbas* serait offert en signe à la génération contemporaine.

Emmanuel ne serait donc pas autre qu'un fils du roi, selon les uns : Ezéchias ou tout autre fils d'Achaz non nommé dans l'histoire ; d'autres ont voulu faire d'Emmanuel un fils du prophète, soit en l'identifiant avec Maherschalalaschbas, dont la naissance est racontée VIII, 3, soit en l'en distinguant.

Ecartons tout de suite la supposition que le nom d'Emmanuel pourrait désigner Ezéchias, puisque le futur successeur d'Achaz était âgé de neuf ans déjà au moment où l'oracle fut prononcé. Nous ne saurions davantage identifier Emmanuel avec Maherschalalaschbas, attendu que la naissance de l'un et celle de l'autre se trouvent dans des rapports différents avec un seul et même événement : la délivrance de Jérusalem (comp. VII, 16 avec VIII, 4) ; et la différence des personnages résulterait déjà de cette inégalité, quand elle ne serait pas établie déjà par la dualité des noms.

Il ne resterait plus qu'à supposer sous le nom d'Emmanuel un fils du prophète distinct des deux autres et jouant le même rôle, ou enfin tout autre enfant israélite fils d'un personnage contemporain, dont l'histoire n'aurait pas non plus conservé le nom.

Toutes ces interprétations ont ceci pour elles qu'elles rendent aisément raison du morceau VII, 15-25, alors qu'Emmanuel paraît participer aux expériences diverses de la génération contemporaine.

Notre première raison pour les écarter toutes ensemble se tire de notre discussion précédente touchant la mère d'Emmanuel, s'il est vrai que *ha' alma* ne saurait désigner une femme mariée.

Nous avons déjà demandé comment il faudrait accorder d'ailleurs un événement aussi ordinaire que la naissance d'un fils d'Achaz, du prophète ou de tout autre israélite avec la solennité extraordinaire d'un signe que le Seigneur lui-même opérera ?

Tout exalté que nous supposions en vérité le langage prophétique, encore devons-nous admettre qu'il se rattachait par quelque coin au sens commun. Mais nos objections principales se tirent du contexte des chap. VIII à XI.

Si favorable que paraisse le morceau Esa. VII, 15-25 à l'interprétation exclusivement historique, les difficultés ne tarderont pas à renaître devant nous dès que nous aurons franchi ce premier pas ; et l'idée d'avenir écartée de l'oracle VII, 14, s'imposera absolument dans les suivants, soit qu'on considère ceux-ci comme des reprises du premier, ou comme en étant indépendants.

En effet, comment rapporter à un enfant contemporain, quel qu'il soit, l'invocation contenue VIII, 8, même entendue dans le sens le plus emphatique : « Les eaux d'Assyrie rempliront toute l'étendue de *ton* pays, ô Emmanuel ! »

Quoi donc ! ce fils du roi ou du prophète se trouverait être, à peine venu au monde, le maître ou le possesseur de Canaan !

Mais tournons le feuillet : *l'enfant qui nous est né, le fils qui nous a été donné*, est tout à coup appelé : « Admirable, Conseiller, Dieu puissant, Père éternel, Prince de la Paix ! » (Traduction Segond.)

Enfin le rejeton qui sortira du tronc de David, le surgeon qui croîtra de ses racines XI, 1, devenu le porteur des sept Esprits de l'Eternel, 2, le dominateur absolument juste et le

juge tout-puissant de la terre entière, 3-5, est appelé à produire une révolution dans la nature, telle qu'on n'en avait jamais vu depuis la chute, et qui sera accompagnée d'une rénovation morale universelle et complète (6-9) — et Emmanuel ne serait qu'un enfant contemporain !

Evidemment les intuitions du prophète dépassent et débordent de toutes parts les mesquines proportions de la réalité contemporaine ; d'une part, la royauté, si abaissée qu'elle fût moralement à l'époque d'Achaz, n'était pourtant pas encore réduite à l'état de ce *tronc coupé* et de cette *racine* au ras du sol, d'où devait sortir un jour le modeste *Netzer* (Esa. XI, 1) de *Nazareth* (Math. II. 23) ; d'autre part, la promesse de délivrance, dont la naissance d'Emmanuel devait être le signe et le gage, n'a pu être épuisée par l'événement annoncé, VII, 16, la défaite de Retsin et de Pekach, car cette première délivrance devait être aussitôt suivie des calamités annoncées VII, 17-25 et VIII, 8, comme le juste châtiment de la fausse politique d'Achaz et de son peuple, VIII, 6.

2. Les interprétations *messianiques directes*, selon lesquelles Emmanuel désignerait directement le Messie dans la pensée du prophète. Mais, dans ce cas encore, plusieurs alternatives sont possibles, selon que l'avènement du Messie-Emmanuel serait annoncé comme imminent ou comme lointain. La première de ces alternatives est soutenue par Haupt, la seconde par Hengstenberg, dans leurs ouvrages précités.

Haupt exprime l'opinion que l'horizon du prophète dans l'oracle VII, 14 et suiv. n'a pas dépassé le présent, que cet oracle n'en serait pas moins messianique et qu'Emmanuel, identique avec Maherschalalaschbas (VIII, 3), était le Messie ; que si, dans les chapitres suivants, le prophète nous transporte de nouveau dans l'avenir, et même dans un avenir très éloigné, il y aurait ici une de ces contradictions assez fréquentes (?) dans l'intuition prophétique, toujours flottante entre le présent et l'avenir. Nous avouons que cette interprétation nous fait tout l'effet d'une défaite. Singulier prophète que celui qui annoncerait un Messie contemporain au chap. VII, un Messie à venir aux chapitres IX et XI, et qui n'aurait pas pris la peine de se corriger

après que sa première vue aurait été démentie par l'événement. Et dans la supposition même que l'auteur ne l'eût pas fait, comment admettre que des rédacteurs postérieurs et plus avisés ne l'eussent pas fait à sa place !

Selon Hengstenberg, au contraire, le prophète annoncerait bien, dans VII, 14, un Messie à venir dans la personne d'Emmanuel, mais en le faisant apparaître en idée devant lui et ses contemporains ; et cette personnalité idéale du Messie, préexistant à sa naissance charnelle, présiderait comme telle aux phases de l'histoire contemporaine, et en donnerait, pour ainsi dire, les mesures successives. Le prophète nous représenterait ainsi Emmanuel naissant, grandissant, mangeant du beurre et du miel, comme si tout cela se passait déjà réellement, dans la certitude d'ailleurs que cette existence idéale entrera un jour dans l'histoire.

Mais on ne s'explique pas dans cette interprétation pourquoi cette naissance idéale du Messie serait rapportée à l'époque d'Achaz et d'Esaïe, tandis qu'il faudrait la faire remonter à l'origine du peuple d'Israël, aux origines mêmes de l'humanité.

Singulier être d'ailleurs, que cet enfant idéal qui mange idéalement un beurre et un miel idéal jusqu'à ce qu'il sache rejeter le mal et choisir le bien (vers. 15), c'est-à-dire jusqu'à sa naissance réelle, à quelques siècles de distance !

Cette interprétation ne me rappellerait pas mal, *mutatis mutandis*, celle d'un passage de l'*Agamemnon* d'Eschyle, qui égaya un moment l'auditoire de philologie dont je faisais partie (cet âge est sans sérieux), et où on disait que le géant Géryon, qui avait trois corps, avait été enterré en plein air une fois pour chacun de ces corps, sans avoir abandonné la lumière de la vie.

Les versets 15 et 16 restent, en tout cas, une difficulté insurmontable pour les partisans de l'interprétation messianique directe, sous l'une ou l'autre des formes qu'elle a reçues jusqu'ici.

3. Les interprétations *messianiques typiques*, selon lesquelles Emmanuel désignerait le Messie futur sans doute, mais préfiguré pour les contemporains, soit dans une personne individuelle, soit dans une personne collective.

Dans le premier cas, un enfant qui a dû naître à cette époque

(soit un fils du roi, soit un fils du prophète ou tout autre demeuré inconnu) aurait été le porteur et pour ainsi dire l'illustration de l'idée messianique qui devait se personnifier un jour dans le véritable et définitif Emmanuel.

Dans l'article précité, où nous avions adopté cette interprétation, nous répondions en ces termes à l'objection fort sérieuse que la filiation de cet enfant typique aurait dû être clairement indiquée :

« La signification symbolique et prophétique du nom d'Emmanuel prime tellement ici le fait contemporain qu'elle l'absorbe et l'efface, et l'attention doit rester fixée sur la chose que ce nom signifie plutôt que sur l'être qui le porte. Nous pourrions admettre que le substratum actuel de l'oracle fut un fils du prophète, peut-être celui qui va naître sous le nom également symbolique de Maherschalalaschbas (VIII, 3), ou tout autre, peu importe. L'idée d'avenir absorbe la réalité présente au point, disons-nous, que celle-ci disparaît dans l'oracle, au vers. 14, pour ne ressortir que dans les versets suivants ; cela d'autant plus que, sous l'impie Achaz, la délivrance ne pouvait être qu'incomplète et momentanée (comp. vers. 18), et que la menace devait conserver tout son crédit. Le type et l'antitype passent donc sans transition l'un dans l'autre. C'était encore une manière de présenter au roi une grâce qui n'était pas pour lui. »

Dans le second cas, celui où Emmanuel serait préfiguré dans une personne collective, plusieurs alternatives se présentent de nouveau ; nous n'en citerons que deux : Emmanuel pourrait désigner toute génération nouvelle en Israël, en ce que la naissance de tout enfant dans le sein du peuple-Messie était un gage nouveau de l'accomplissement de la promesse faite aux patriarches; un signe garantissant que, à travers toutes les épreuves et les jugements, Dieu était avec Israël, selon le sens du nom (Dieu avec nous).

On pourrait aussi admettre qu'Emmanuel est le *reste fidèle* d'Israël désigné déjà dans le nom du fils aîné du prophète (*un reste se retournera*), et qui joue d'ailleurs un si grand rôle dans les intuitions de notre prophète et du prophétisme israélite en

général. Ce reste fidèle préfigurerait à ce moment-là le Messie futur, personnification suprême du véritable Israël.

Les interprétations de la troisième catégorie que nous venons d'exposer nous paraissent plus plausibles sans doute que les précédentes et réussissent à résoudre en partie les difficultés que présente la relation du vers. 14 aux versets suivants. L'idée messianique flotterait entre la réalité présente et sa réalisation future et parfaite, pour se dégager et se fixer définitivement dans la personne de l'enfant annoncé chap. IX, vers. 5, et ce dernier oracle désignerait directement le Messie futur.

Toutefois, en ce qui concerne notre première interprétation rapportée plus haut, l'objection que nous nous étions faite ne nous paraît point résolue, et nous ne nous expliquons plus, même en y faisant intervenir la dose voulue de bonne volonté, la brusquerie étrange des transitions, surtout du vers. 14 au 17, ni ce mélange qui serait sans autre exemple, du type et de l'antitype, surtout si nous considérons que l'un devait signifier des calamités, l'autre des délivrances.

Mais l'objection générale que nous faisons à toutes ces tentatives et que nous avons déjà fait valoir contre celle d'Hengstenberg, c'est la difficulté d'attribuer, soit à un enfant israélite naissant à ce moment-là, soit à la génération tout entière, soit même à l'élite du peuple de Dieu, une valeur typique spéciale à cette èpoque, et dont auraient été destituées les personnes individuelles ou collectives vivant aux âges antérieurs et aux origines même du peuple de Dieu sur la terre.

Les obscurités du texte reçu sont telles qu'il était permis de se demander s'il nous a été transmis correctement, et si, par exemple, les vers. 15 et 16, qui brisent si étrangement la marche du discours, ne seraient point une interpolation, ou du moins n'auraient pas subi des altérations ou des transpositions propres à dénaturer le sens du morceau tout entier. Malheureusement cette opinion ne pourrait faire valoir en sa faveur que des raisons de critique interne, toujours fort sujettes à caution, et nous aurions contre nous le témoignage unanime des siècles.

Ce serait trancher et non pas résoudre.

Toutes les interprétations énumérées jusqu'ici supposaient l'identité du *fils* nommé au vers. 14 avec l'*enfant* qu'on voit en scène au vers. 16; nous essayerons de les distinguer l'un de l'autre.

Tout est perdu dans le présent; tous les auxiliaires humains font défaut; la royauté est devenue infidèle; le Seigneur, lui, va donc faire un signe, dit le prophète. Dieu va créer un salut, et ce salut sera un enfant. Emmanuel aura une mère et point de père, et la maison de David, à qui appartiennent l'alliance et les promesses, est pour la première fois depuis des siècles, écartée de l'horizon messianique. Tout ici donc est contraire aux analogies ordinaires, soit de la nature, soit même de la grâce. Le cas annoncé ne sera pas surnaturel et nouveau seulement, mais unique. Tout ici est signe : le nom du personnage, sa naissance et sa carrière. Emmanuel sera le Messie de l'avenir, fils de Sion (VII, 14), possesseur légitime du pays (VIII, 8), Dieu lui-même tout-puissant et éternel (IX, 5), issu de la race déchue de David pour s'élever de ce degré si humble au rôle de restaurateur de toutes choses (XI).

Quand et comment ces choses auront-elles lieu ? Le prophète lui-même l'ignore; ce qu'il suffit aux fidèles de savoir, c'est que cet accomplissement certain sera lointain, car après une délivrance passagère la génération contemporaine restera livrée aux plus redoutables calamités.

Ainsi, du côté de l'homme et de la terre, il n'y a plus ni force ni espoir; il ne reste plus dans l'horizon de la prophétie que les instruments les plus fragiles pour produire le plus grand de tous les résultats. Une jeune fille et un enfant : voilà quel sera le salut ! Mais Dieu est là. Achaz a dit : « Assur avec nous ! » Le prophète répond : « Dieu avec nous ! » et la suite va prouver que c'est le prophète qui avait raison. Le présent est perdu, mais l'avenir est sauvé : voilà l'idée générale de l'oracle d'Esaïe (VII), comme de la prophétie tout entière de l'Ancien Testament.

L'avenir est sauvé : c'est le thème du vers. 14; mais le présent reste livré à tous les jugements de Dieu qui fondront sur Israël sans interruption jusqu'à l'avénement du salut : voilà celui du morceau 15-25.

Vers. 15. L'expression *manger du beurre et du miel* suppose la dépopulation du pays. Le sens que nous lui donnons au verset 15 est parfaitement fixé par celui qu'elle a au vers. 22, où elle doit être entendue évidemment comme symbole de calamité. Dire qu'Emmanuel mangera du beurre et du miel, c'est donc annoncer qu'il apparaîtra et vivra à une époque d'humiliation, et qu'il partagera le sort misérable des habitants du pays.

Le mot hébreu לדעתו ne signifie pas nécessairement *jusqu'à ce qu'il sache*, et pourrait se traduire plus naturellement peut-être : *quand il saura*. Nous ne sommes donc point tenus de limiter à la première enfance d'Emmanuel la prédiction qui est faite de lui. Laissant d'ailleurs le vers. 15 à sa place, et sans nous croire autorisé à un remaniement toujours périlleux du texte, nous l'entendons de la solidarité parfaite qui unira Emmanuel à son peuple malheureux à l'époque de sa venue, et même pendant toute sa carrière terrestre.

Vers. 16. La conjonction *car* qui lie ce verset au précédent est beaucoup plus difficile à expliquer que la particule adversative *mais* introduite dans le texte par nos versions. Il semble, en effet, que le vers. 16 annonce une délivrance et contienne une promesse, puisqu'il annonce la dévastation à bref délai des deux adversaires actuels de Juda : les royaumes d'Israël et de Syrie. Selon toute vraisemblance, Juda devrait être sauvé par la ruine de ses ennemis. A ce point de vue-là, la particule *mais* serait seule logique, si toutefois notre interprétation du vers. 15 est la vraie. Mais la difficulté reparaîtrait dans la liaison du vers. 17 au vers. 16, car le vers. 17 annonce des jugements qui sont rattachés sans particule adversative à la prétendue délivrance annoncée vers. 16.

Nous pensons donc que l'événement annoncé dans ce dernier n'a de la délivrance que l'apparence, et ne sera que le prélude de la dévastation qui atteindra Juda lui-même après avoir traversé le pays de ses ennemis. Le même mouvement d'idées se retrouve au commencement du chap. VIII (comp. vers. 4 avec 7 et 8) et dans le premier chapitre d'Amos. La puissance assyrienne est d'ores et déjà l'ennemie commune des trois petits royaumes, et celle qui va en détruire deux menace

déjà le troisième. N'est-il pas bien d'ailleurs dans les analogies scripturaires d'enseigner qu'une délivrance purement matérielle peut n'être qu'un nouveau jugement infligé au méchant, qui n'est livré pour un temps aux apparences de la prospérité qu'afin de retomber de plus haut et pour toujours? Achaz sera puni autant par les délivrances que par les fléaux eux-mêmes.

Mais quel est l'enfant qui entre en scène dans ce vers. 16, et dont l'apparition subite est marquée par le changement de sujet? Selon nous, le *nahar* du vers. 16, distinct du *ben* du vers. 14, n'est ni Emmanuel lui-même, ni un type d'Emmanuel, mais le fils du prophète, Schearіaschoub qui, d'après le vers. 3, se trouvait précisément à ce moment-là à côté de son père; et il suffisait que le prophète le désignât d'un geste pour le faire servir, avec une clarté suffisante pour l'interlocuteur, d'illustration vivante aux prédictions comminatoires qui allaient être prononcées. Nous avons remarqué déjà que, tandis que Maherschalalaschbas, dont la naissance symbolique est annoncée VIII, 3, n'aura atteint que l'âge de deux ou trois ans (celui où l'enfant commence à appeler son père et sa mère), l'enfant du VII, 16 sera, à cette même époque, en état de discerner le bien et le mal; et cette phase correspondait sans doute, dans les intuitions du peuple d'Israël, à l'âge de douze ans. Bien que plus âgé que son frère Maherschalalaschbas, Schearіaschoub ne devait donc avoir que huit à neuf ans au moment où l'oracle fut prononcé, et son nom de bon augure se prêtait à servir de commentaire à celui d'Emmanuel, le Messie lui-même, pour l'encouragement du *reste fidèle* pendant les périodes calamiteuses qui allaient se succéder. C'est Schearіaschoub, dont la mention expresse au vers. 3 ne s'expliquerait point s'il n'avait pas à jouer un rôle, dans la suite du récit, qui donnera, dans les différents stages de sa croissance, la mesure des délivrances et des châtiments imminents, en attendant l'avènement futur d'Emmanuel, le Messie lui-même.

Si l'extrême simplicité d'une solution ne risquait pas de la rendre suspecte, nous aimerions à faire observer qu'il suffit de suppléer un geste dans le texte pour en dissiper toute les obs-

curités qui nous ont arrêté jusqu'ici, et que l'omission d'un tel détail, conforme aux habitudes des écrivains anciens, n'aurait en aucune façon lieu de nous surprendre.

Vers. 17. *Sur la maison de ton père :* ces mots sont une confirmation expresse de la malédiction — par voie d'omission — contenue dans l'oracle du vers. 14. La punition de l'homme qui se confie en l'homme et qui fait de la chair son bras (Jér. XVII, 5 et suiv.), c'est qu'*il ne verra pas venir le bien,* et qu'il restera seul dans le désert qu'il se sera fait. Au nom de la même loi, tous les secours attendus de l'homme. de l'Assyrie d'un coté, de l'Egypte de l'autre, vont se transformer en calamités.

Les Egyptiens sont comparés à un essaim de mouches et les Assyriens, plus puissants, à un essaim d'abeilles, le prophète empruntant ainsi à chaque pays l'image qui lui est propre.

Vers. 20. L'image change, et il n'est plus désormais question de l'Egypte, qui ne devait plus jouer de rôle prépondérant sur la scène de l'histoire. Le pays de Canaan est comparé à un homme, et le roi d'Assyrie à un rasoir, qui enlèvera tout. Ce rasoir a été pris à louage au-delà du fleuve. Le pays d'Israël ne rentrait point dans les limites naturelles de l'Assyrie ; Dieu a dû faire violence à l'histoire pour punir son peuple par le moyen de ces étrangers.

Les vers. 21 et 22 décrivent l'état de dépopulation extrême du pays à la suite du passage du *rasoir*. Dans cette Terre-sainte jadis vantée comme un pays découlant de lait et de miel, le lait aura le temps de devenir de la crème et le miel sauvage se perdra au bas des rochers. Il y aura encore des produits, mais plus de consommateurs, et quelques pièces de bétail suffiront amplement aux besoins du petit nombre des survivants de tant de désastres sur ce sol transformé en pâturages. (23-25.)

La dépopulation entraînera après elle une dépréciation de toutes choses, mais surtout des vignes qui exigent des soins et un travail continus. Il y aura donc de la crème et du miel en surabondance, mais plus de vin.

Vers. 24. Faute d'habitants, il n'y aura plus même d'outils aratoires. Le pays ne sera bon que pour la chasse.

Dans tout ce morceau et dans le suivant (VIII-X), c'est l'Assyrie qui occupe encore le premier plan à l'horizon prophétique ; c'est elle qui est l'instrument aveugle dont Dieu se sert et se servira encore pour exercer ses jugements sur son peuple, mais qu'il saura briser aussi au moment fixé par sa volonté (X, 5). La puissance babylonienne, la seconde des ennemies du peuple de Dieu, la seconde des verges employées par la justice divine, s'annoncera bientôt à l'horizon à son tour, et déjà dans le chap. XIII, pour occuper enfin la scène dès le chap. XXXIX ; mais tandis que, dans le cycle des prophéties de l'époque assyrienne, le Messie apparaît, au terme de l'ère présente, sous l'image resplendissante d'un roi juste et puissant, restaurateur du peuple et du pays (VII-XI), la figure qui se dégagera dans un horizon plus lointain encore sera à la fois plus touchante et plus glorieuse... d'une gloire toute spirituelle, voilée de faiblesse et d'ignominie, invisible à la chair, reconnaissable seulement aux fidèles, et destinée à être méconnue de la foule.

Car s'il devait y avoir sur la terre une figure plus glorieuse encore que celle du roi théocratique, du Messie triomphant et dominateur, ce ne pouvait être que celle du *Serviteur de l'Eternel*, du personnage qui, dépouillé de toute qualité extérieure prêtée, et de tout autre caractère que sa fidélité, son humilité et son amour, destitué de toute autre grandeur que celle de sa personne seule, est apparu non plus pour vaincre et régner, mais pour souffrir et mourir à la place de tous les autres hommes, des fidèles et des prophètes eux-mêmes. (LIII, 4.)

Telle a été la conquête suprême de la prophétie de l'Ancien Testament ; et tandis que l'auteur des oracles VII-XI semble lutter encore avec une matière indomptée, et penché sur ses propres révélations, en traduit avec effort les énigmes en langue humaine pour les livrer telles quelles aux méditations et aux discussions interminables des siècles futurs ; tandis que dans ce monde nouveau, tout en fermentation, de la prophétie messianique, l'éclair ne sillonne de temps en temps les ténèbres

que, dirions-nous, pour les rendre visibles, le prophète qui enfin a atteint la cime n'y rencontre plus un roi mais une victime ; et contemplant non plus les triomphes de la force, mais le chef-d'œuvre de l'amour, il retrouve enfin le calme de ses esprits dans les pures et douces clartés d'un ciel sans nuages et d'un horizon sans voiles.

GRETILLAT.

LA PRÉDICATION

D'APRÈS M. H. WARD BEECHER[1]

VIII

La santé dans ses rapports avec la prédication.

Le cerveau, comme organe de la pensée, mérite de régner en souverain sur toutes les autres parties du corps, dont la fonction principale est de pourvoir aux besoins de cet instrument puissant qui donne à l'homme sa supériorité sur toutes les autres créatures.

Il n'est pas difficile de conserver sa santé aussi longtemps qu'on se borne à une activité normale ; mais souvenez-vous que vous allez affronter le feu de la bataille, que vous pourrez vous trouver dans une Eglise en plein réveil, et qu'il vous faudra peut-être alors être une source de vie pour deux-cents familles.

Peu d'hommes possèdent le grand art de mettre à profit toutes leurs forces et de faire travailler leurs machines à grande vitesse sans perdre leur santé. Or, quand je parle de santé, je n'ai pas en vue le fait de n'être pas malade. La santé est cette exubérance de vie qui éclate de toutes parts, cet ardent et insatiable besoin de mouvement et d'activité qu'on voit chez les petits chiens de quatre mois, les enfants de cinq ans, les jeunes gens de l'académie ; ils ne peuvent assez manger, assez crier, assez courir, assez lutter : ils sont sains.

Tel n'est pas le cas de la plupart des pasteurs : je les comparerais volontiers à ces grandes roues qui doivent à une ingé-

[1] Voir la *Revue* de janvier.

nieuse disposition la faculté d'être mises en mouvement par un mince filet d'eau.

J'insiste sur ces conditions matérielles, car elles ont une influence directe sur la pensée : les hommes en état de santé parfaite saisissent plus vivement la vérité qu'ils poursuivent et voient du même coup tout le parti qu'ils peuvent en tirer. Quelle différence entre le jour où vous avez mal à la tête et cet autre jour où vous faites plus de travail que dans une semaine ordinaire !

On dit de certains hommes qu'ils ont du génie. Qu'est-ce que le génie sinon une question de fibre et une question de santé dans la fibre ? Le génie est la pensée se produisant d'elle-même, sans contrainte, sans effort ; c'est l'intuition qui découvre les grandes vérités et qui est due à l'état normal du système pensant.

S'agit-il maintenant de prononcer le discours que vous avez conçu ? la force ne vous est pas moins nécessaire, et vous savez le triste effet que font ces magnifiques sermons expirant sur les lèvres du prédicateur : ce sont des flèches d'argent sans arc pour les lancer.

Que sont les orateurs qui remuent la foule ? Que sont les prédicateurs dans le genre de Whitefield ? Presque toujours des hommes d'un physique fortement développé, avec une grande puissance digestive et des poumons capables de contenir beaucoup d'air. Il y a cependant quelques exceptions : John Randolph, entre autres, dont l'organisation solide et nerveuse compensait la nature chétive.

« Eh bien ! il faut cette puissance et cette impétuosité qui donne des preuves de son action, car la prédication est une affaire, c'est le plus dur des travaux.

» Il n'y a rien, en ce monde, qui demande autant de ressources, autant de travail de pensée, autant de sagacité, une si constante application, autant de fraîcheur, une telle intensité de conception au dedans, une telle puissance d'exécution au dehors, que la véritable prédication. »

Au reste, il est impossible à un homme maladif d'accomplir un ministère qui doit inspirer à tous la joie et l'espérance, car,

souvenez-vous-en bien, ce sont de bonnes nouvelles que vous annoncez et il n'est pas permis de le faire d'une voix lamentable. Vous êtes entourés de gens qui sont rongés de mille soucis, qui hésitent entre plusieurs voies à suivre, qui sont désolés, désespérés, et il faut que vous réconfortiez tout ce monde et qu'on puisse venir vous dire : « Sans vous et sans votre sermon, je ne sais pas ce que je serais devenu. » Il faut être joyeux pour donner du courage aux autres et pour leur persuader que le chrétien est la personne la plus heureuse du monde et qu'être chrétien, c'est être un homme plus complet, qui vit d'une vie plus haute que celle des autres hommes.

Il faut un homme pour reformer des hommes, et vous ne pouvez le faire si vous ne possédez une vigueur, une vitalité, une souplesse, une impulsion morale qui vous donnent de la puissance sur eux.

Or, si vous voulez garder votre santé, ne veillez jamais et surtout, ne veillez pas le samedi. C'est une chose pernicieuse pour un prédicateur que de faire donner à son cerveau tout ce qu'il peut donner, depuis le samedi matin jusqu'au samedi soir, en sorte que son imagination enflammée le fait rêver de sermons. Il prêche ensuite le dimanche, et voilà deux jours de tension d'esprit incessante : encore le dimanche n'a-t-il plus la plénitude de sa force et de ses facultés.

Pour moi le samedi est un jour de fête, de joyeux délassement : je remonte la rue et vais rendre visite à des personnes aimables, ou examiner des tableaux. J'aime à voir les chevaux de luxe et les chevaux de trait : ils sont presque aussi intéressants qu'une locomotive, la plus belle chose que l'homme ait jamais créée, après la montre. Je vais voir les ateliers de Tiffany et parler aux ouvriers qui argentent ou qui gravent. Après cela, j'ai un sang nouveau, je suis prêt pour mon dimanche, je possède la forme même de mon discours sans l'avoir cherchée. Je suis comme un cheval de course ; j'ai de la peine à attendre le moment de monter en chaire : il me tarde de parler.

Vous n'atteindrez jamais ce résultat en vous exténuant de fatigue et en arrivant à l'église à bout de forces et desséché.

Après le sermon, je dors ; je fuis tous les compliments, toutes les observations, toute aimable conversation avec tous ceux qui se précipitent sur moi pour m'enlever le reste de mes forces.

Dormez, sinon vos auditeurs dormiront.

IX

Le sermon.

Nous sommes loin des discours de Jésus et des apôtres : Jésus allait dans la foule, prenant son auditoire où il le trouvait, illustrant son enseignement par des paraboles. Les apôtres étaient des juifs parlant à des juifs et dont le seul but était de mettre Jésus-Christ à la place de l'ancienne loi mosaïque.

La chaire a subi depuis de grandes transformations. Il fut un temps où elle était un oracle pour les gens relativement simples et ignorants qui l'entouraient. « Avant cette profusion de livres, de revues, de traités, elle était l'unique source où les esprits, avides de savoir, venaient se désaltérer : c'était l'école, le corps législatif, le palais de justice, l'université du peuple. »

Maintenant nos auditeurs ont toute sorte de moyens de s'instruire et, pour garder son autorité dans ce temps de civilisation raffinée, le pasteur a besoin de redoubler d'efforts, d'agrandir constamment le cercle de ses connaissances, de développer chaque année de nouvelles ressources. Aussi, en présence de ces auditoires modernes, toujours plus exigeants malgré la difficulté d'être toujours nouveau ; en présence de tant de pasteurs, esclaves toute la semaine de leurs deux sermons qu'ils traînent pesamment et longtemps à leur remorque, on se prend à désirer que la prédication soit rendue plus aisée, que les orateurs apprennent à tirer parti de leurs dons naturels et à se servir des meilleures méthodes.

Et d'abord faut-it, ou ne faut-il pas, écrire ses sermons ? A cela je réponds : faites comme il vous plaira, pourvu que vous vous prépariez soigneusement ; car l'improvisation absolue n'existe pas, et tel discours prononcé avec succès, alors que

l'orateur semblait avoir été pris au dépourvu, était l'œuvre de plusieurs années d'expérience.

Le discours écrit sera probablement mieux ordonné, contiendra une plus grande variété de matériaux, des nuances d'idées plus délicates. Mais les hommes vifs, dont les sentiments et les pensées changent continuellement, ne peuvent pas s'enfermer dans le moule qu'ils se sont fabriqué, et quelle qu'ait été l'inspiration lorsqu'ils composaient, le débit ne sera pas naturel.

Au contraire, le sermon écrit convient aux natures circonspectes, qui pensent doucement et s'expriment avec une certaine défiance d'elles-mêmes. Les hommes impressionnables sont soulagés à la pensée que le discours est tout préparé et que rien ou presque rien n'est laissé à l'imprévu.

« D'un autre côté, les hommes dont la pensée est active et le cœur chaud, les hommes courageux qui sont soutenus par le sentiment de la difficulté et du danger, seront stimulés par la nécessité d'agir, et trouveront leurs plus beaux et leurs plus puissants mouvements d'éloquence dans leur contact immédiat avec l'auditoire. » — « En effet, il y a tel état d'esprit, d'une importance primordiale, dans lequel un prédicateur ne peut entrer s'il ne se trouve au foyer vers lequel convergent toutes les sympathies de son auditoire. Il n'y a pas d'homme qui, entravé par des lignes écrites, puisse, en toute occurrence, jeter sur un auditoire toute la puissance de sa virilité.

» Il est essentiellement nécessaire qu'un homme soit capable de *parler*, avec ou sans notes. Christ a parlé. Pierre n'a pas mis ses lunettes, le jour de la Pentecôte, pour lire... » Il faut donc que le prédicateur annonce son message de vérité, en se mettant en rapport avec ses auditeurs, afin que, s'il leur donne, il puisse aussi recevoir, car il y a mille nuances d'idées peintes sur les visages et qui modifient vos affirmations à mesure que vous voyez l'effet qu'elles produisent.

Comme un plan de bataille, un sermon doit être préparé, élaboré, étudié d'avance; mais il y a toujours l'imprévu qui peut vous obliger à changer de tactique et pour lequel il faut être prêt.

« Le sermon n'est pas un pétard auquel on met le feu pour faire du bruit. C'est un fusil qu'il faut ajuster de façon que le gibier tombe à chaque coup. » — « Voilà pourquoi il y a mille circonstances où le sermon écrit serait impossible. »

« En outre, la tâche d'écrire deux sermons par semaine ne laisse, à un homme consciencieux, ni le temps ni la force de faire beaucoup d'autres choses, tandis qu'un homme exercé à penser debout, à rassembler des matériaux pendant qu'il marche ou parle avec ses semblables, doit avoir une bien plus grande liberté.

» N'exagérons rien cependant. Il y a des pasteurs qui prêchent beaucoup mieux en écrivant leurs sermons et qui, alors même que Dieu en avait fait des improvisateurs, ont perdu l'habitude de penser en se promenant. Car, je le répète, tout est là : penser, méditer, se préparer consciencieusement. On a vu des sermons jaillir prompts comme l'éclair chez des hommes appelés, dans de grandes circonstances, à rendre témoignage ; leur cœur enflammé, leur ardente imagination ont pu étonner et confondre les auditeurs : mais la forme seule était improvisée. La prédication procède toujours des trésors qu'on a emmagasinés en soi. « Il est possible qu'un sermon écrit manque complètement d'étude et de savoir, qu'il soit vide et plein de répétitions ; il est tout aussi possible qu'un sermon non écrit soit mûri, condensé, méthodique, logique, coulant, de l'exorde à la péroraison, et entièrement conforme au bon goût. »

Mais souvenez-vous bien que ces sermons ne procèdent pas des hommes qui ne pensent pas ; ils ne sont pas nés de l'ignorance, bien plus, ils ne sont pas l'œuvre de la nature, si heureuse soit-elle ; le génie ne suffit pas à les produire, car le génie n'est que le sol qui, laissé à lui-même, ne nourrit que de mauvaises herbes ; il faut le labourer si vous voulez moissonner une récolte qui en vaille la peine : il faut travailler.

Je passe à un autre point : la nécessité de varier ses plans de sermon. L'effet d'un discours, la facilité et le plaisir qu'on a à le prononcer dépendent, en grande partie, du plan.

Mais ne croyez pas que tel plan bon, dans telle circonstance, soit toujours opportun : en général, il n'y a pas de bon plan.

Si les partisans des plans conventionnels et artificiels ont pourtant raison lorsqu'ils prétendent que le plan est donné par la nature de la vérité qu'on traite, il est peut-être plus certain encore qu'il ressort du *but* qu'on se propose en prêchant un sermon. Aussi faut-il considérer le genre d'auditeurs que vous avez devant vous. Le peuple ne suivra pas une série d'arguments logiquement enchaînés; mieux vaut pour lui une suite de faits ou de paraboles. Au contraire, les gens cultivés aiment la forme philosophique. Variez donc vos plans, et si vous vous adressez au cœur et à l'imagination cette fois-ci, faites pour dimanche prochain un plan où le raisonnement domine. En tout cas, il est nécessaire qu'il n'y ait personne dans votre congrégation qui, après votre discours, ne puisse dire ce que vous avez fait, et personne qui puisse dire ce que vous allez faire quand vous commencez un sermon. Tous ces cadres de fonte, ces plans de sermons stéréotypés sont les artifices du diable et en particulier de ces diables les plus pernicieux à la chaire : le formalisme et la stupidité.

Mais il y a une source respectable d'insuccès qui consiste à être consciencieusement complet. Ne faites pas vos sermons trop bons, ne dites pas tout.

Un prédicateur intelligent traite ses auditeurs comme des êtres intelligents chez lesquels il peut éveiller la pensée, auxquels il laisse le soin de prolonger certaines lignes, de finir le tableau dont il a tracé l'esquisse, de tirer les conclusions.

Mais je laisse de côté les divers genres de prédication et j'en viens au grand parti qu'on pourrait tirer de la Bible en l'exposant au peuple de manière à la lui rendre familière. Sans compter l'autorité dont elle jouit, la Bible est le plus admirable mélange de faits, d'illustrations, d'appels, d'arguments, de poésie et d'émotion de la façon la plus naturelle. La Bible n'est point une révélation en contradiction avec la nature, mais au contraire le plus noble livre de la nature. Il y a telle question brûlante, telle actualité, qui, vu les préjugés régnants, ne pourraient être portées en chaire ; pris dans l'ordre où ils se trouvent dans l'Ecriture, on peut traiter de tels sujets avec profit et sans danger.

Quant à ces prétendus grands sermons, ces sermons d'apparat que l'on construit avec tous les lambeaux d'ingéniosités et de brillants tableaux qu'on a récoltés dans sa vie, qui ne visent à produire que la surprise et l'admiration, je dirais qu'ils sont aux vrais grands sermons ce qu'est le kaléidoscope, avec ses éclats de verre qui scintillent, au télescope qui nous révèle la gloire de l'univers et de ses mondes.

Encore une fois, ce sont les sermons de Nébucadnetzar que le vain prédicateur contemple en disant : « N'est-ce pas là la grande Babylone que j'ai construite pour être la demeure royale, par la vertu de ma puissance et pour la gloire de ma magnificence ? » Plût à Dieu que ces prédicateurs, comme Nébucadnetzar, allassent manger l'herbe pour un temps, si, comme lui, ils devaient revenir sains d'esprit et humiliés !

Soyez donc naturels, et que votre style, loin de laisser percer de toutes parts vos prétentions littéraires, soit au contraire si simple et si transparent que la lumière de l'Evangile brille aussi claire et aussi pure que celle du soleil par un beau jour.

Je ne dis pas que le prédicateur ne doive avoir, à son service, un riche vocabulaire ; mais choisissez le langage le plus familier. Les mots qui, du berceau à la tombe. ont été les véhicules de l'amour et de l'espérance, de la joie et de la haine, réveillent comme un écho de souvenirs qui multiplient la valeur et la puissance de vos paroles et vous ouvrent le cœur de l'auditeur.

Je finis par quelques avertissements qui méritent votre attention.

Gardez-vous de ces grands airs, de ces costumes qui n'ont d'autre but que de faire dire aux passants : « Voilà le pasteur. » Le plus grand caractère d'un prédicateur consiste dans le fait d'être un simple chrétien. Ce n'est point par ce qui vous distingue de vos semblables que vous aurez de la puissance sur eux, mais par ce que vous avez de commun avec eux. « Entrez dans votre chaire comme dans une chambre ordinaire. J'abhorre l'entrée formaliste, majestueuse et solennelle d'un homme dont toute l'apparence semble inviter tout le monde à voir combien il est saint et avec quelle intensité il est un ministre de l'Evan-

gile. Que le sentiment de la dignité de la chaire ne vous empêche pas de traiter les sujets les plus vitaux sous prétexte qu'ils sont trop vulgaires. Songez que c'est sacrifier les intérêts des hommes à une idole.

Je le répète : soyez simples. Un discours que le peuple ne comprend pas ne sera pas d'une grande utilité aux gens cultivés, et d'un autre côté, ayez pleine confiance dans le peuple ; les enfants même comprennent les questions qu'au premier abord on regardait comme bien au-dessus de leur portée. La Bible a été faite pour le peuple.

X

L'amour est l'élément central du ministère.

L'apôtre Paul nous montre dans ses épîtres qu'il devait à l'amour la puissante activité de son ministère ; aujourd'hui encore, l'amour est cette clef d'or qui ouvre toutes les portes. Un pasteur qui est pur intellect est semblable au laboureur qui traîne sa charrue sur le sol gelé : il faut de la chaleur, il faut le soleil d'été d'un cœur aimant pour faire germer la semence de vérité. « Voilà mon affaire, dira-t-on aussitôt, je n'aime pas les batailleurs ; parlez-moi d'un homme paisible et doux. » Ce n'est point là ce que j'entends : je n'ai pas confiance en ces hommes qui n'ont ni opinion, ni préférence, ni indignation, ni conscience, ni feu. L'amour a ses colères, et ce sont les plus légitimes ; telle la colère d'une mère contre l'enfant qu'elle aime ; telle la colère de Dieu à notre égard. Voilà l'amour sans lequel l'intelligence des vérités morales ne peut que se fourvoyer, sans lequel une prédication qui ne vise que l'esthétique tombe dans la faiblesse et le sentimentalisme.

Un homme qui aime à annoncer la vérité, à instruire les jeunes gens, à réconforter les vieillards, ne trouve aucune peine à accomplir son ministère. Que d'idées nouvelles, que de sermons tout faits lui procure son amour pour ses paroissiens : il visite, il prie, il exhorte, il encourage, il fait des reproches aussi joyeusement, aussi naturellement que les oiseaux chantent.

On me demande souvent par quel secret j'ai conservé ma santé et ma vigueur, malgré des travaux continuels de toute sorte. Je le dois à ma constitution, mais aussi à ma sympathie pour les hommes et à une confiance illimitée en Dieu ; je travaillais pour l'amour du travail, laissant de côté tout sentiment d'accablante responsabilité. La bienveillance, la bonté. la charité, le désir de faire du bien aux autres... quel levier puissant pour soulever le monde !

Si vous voyez un homme petit et chétif, méprisé par ses voisins, et que vous alliez vers lui, à son approche, votre cœur sera attendri : « Christ est mort pour lui, direz-vous, et il faut que ma sympathie le transforme, » et vous lui donnerez quelque chose de votre vie. Ou bien, c'est un homme dont toute l'occupation est de trouver des défauts aux autres, de surprendre les scandales pour en colporter les primeurs; c'est un oiseau de proie qui se repaît de cadavres : tout le monde le déteste... excepté l'homme qui aime : c'est le médecin qui le guérira.

C'est encore l'amour qui vous donnera toute liberté dans votre prédication. Quelques pasteurs ne semblent préoccupés que de la totale dépravation des hommes, et leurs discours amers ne font que provoquer la résistance. Votre devoir est de préparer la voie à votre message comme le fait l'apôtre à l'égard des Ephésiens : c'est après leur avoir rappelé leurs bons côtés qu'il dit : « Cependant j'ai quelque chose contre toi. »

Il n'y a pas d'actualité, pas de sujet délicat que vous ne puissiez aborder si c'est l'amour qui vous inspire.

Je finis en vous exhortant à acquérir cette active puissance de l'amour sans réserve qui supporte tout, croit tout, espère tout. Car soit qu'il y ait des prophéties, elles tomberont, soit qu'il y ait du savoir, il disparaîtra.

L'amour demeure à toujours.

Après avoir vu ce que M. Beecher réclame du prédicateur, nous pourrons à notre tour attendre beaucoup de lui : ne s'est-il pas donné en exemple, ou plutôt, ce qui vaut mieux, ne voit-on pas dans chaque parole qu'il a pratiqué le précepte qu'il

donne? Les immenses auditoires qu'il réunit depuis tant d'années nous disent assez, d'ailleurs, sa valeur oratoire.

Passons donc en revue quelques-uns de ses sermons, et voyons tout d'abord comment il s'y prend pour atteindre ce grand but de la prédication : Faire des hommes, reconstituer l'humanité.

Voici un titre de sermon qui peut nous servir de point de départ :

Construction de l'âme.

Le texte est tiré de 1 Cor. III, 10, 11: « Mais que chacun prenne garde comment il construit. Car il n'y a pas d'autre fondement que celui qui est posé, savoir Jésus-Christ. »

Jésus-Christ, dit en somme l'orateur, résume en sa personne toutes les perfections auxquelles l'homme peut aspirer pour pouvoir habiter avec Dieu. Jamais l'imagination ne pourra saisir la nature de Christ dans toutes ses relations célestes et terrestres : elle échappe à toute analyse et à toute recherche.

« Ainsi, tout ce que vous voudrez acquérir, en fait de moralité, de vertu, d'affection, de raffinement dans l'art, de spiritualité, de dévouement, de soumission à Dieu, de nobles passions, d'esprit endurant, de foi, d'inspiration, vous le trouverez en Jésus-Christ. » Mais sur ce fondement ne construisez pas un système philosophique; ne substituez pas une petite morale à la foi, à l'amour, à l'espérance; que votre édifice soit solide, à l'épreuve de l'orage des passions et de l'adversité.

Suit un avertissement adressé aux jeunes gens sur la responsabilité qui leur incombe : aujourd'hui ils posent les bases de leur caractère d'homme; jour après jour, ils prennent la direction que doit suivre toute leur vie. Quant aux hommes qui ajoutent maison à maison, en seront-ils plus grands pour cela? Ces édifices ne font pas partie de leur moi, de leur personne. « Ils sont forts au calcul, mais faibles en bonté, en spiritualité, en foi, en respect de Dieu, en vraie humanité, faibles en tout ce qui constitue l'âme... en eux l'homme est à son minimum, l'animal à son maximum. »

« O constructeurs de l'âme! souvenez-vous que le meilleur

ami de l'âme c'est Jésus-Christ. Recherchez-le. Désaltérez-vous de son esprit. Vivez par la foi en ce bienfaiteur, le seul être vraiment divin que nous puissions saisir avec notre intelligence humaine. Dieu manifesté en chair, la vraie conception et le grand idéal de tout ce qui est pur, transcendant, noble et divin. Faites-en votre ami. Construisez sur lui avec de saintes pensées et de saints désirs... »

Prenons un autre exemple : le sermon sur la *véracité*.

Nous voyons là un discours si peu dogmatique et si *laïcisé* que sans le mot de la fin un athée bien pensant pourrait le signer. On devine que ce sculpteur de l'âme s'attaquera aux mensonges, à la fausseté ; mais s'il dirige contre ces excroissances son impitoyable ciseau, ce n'est point, dit-il, parce qu'elles constituent une désobéissance à la loi divine (ce trait est connu), mais parce qu'elles déparent l'*homme* et lui enlèvent son vrai caractère de virilité.

Et d'abord, dit-il, l'homme normal n'est point menteur : la famille humaine aime la vérité. Mais le mensonge fait son apparition à la suite de la faiblesse : les sauvages, les esclaves, les enfants mentent pour échapper au danger, à la punition qui les menace. Peu à peu, la civilisation et l'éducation aidant, les hommes érigent cette tendance en système et l'utilisent pour arriver à tel but que leurs forces ne leur permettent pas d'atteindre. En premier lieu, l'habitude de la fausseté met en jeu les forces inférieures et animales au détriment du côté moral et intellectuel. Elle finit même par « anéantir le sens inné, l'instinct de la vérité. » — « En effet, les hommes s'habituent à tromper et ne remarquent plus qu'ils présentent les faits sous un faux jour, lorsque par un mot, par un acte, par l'équivoque, par des exagérations, des réponses évasives, enfin par toute sorte de moyens, ils présentent les choses non pas comme ils les voient, mais comme ils veulent les voir... ce sont là des pratiques pernicieuses et démoralisantes à l'excès; leur abus prolongé démolit bien plus le caractère qu'un énorme mensonge répété six fois l'an. »

La fausseté rabaisse le niveau du sentiment de l'honneur ; elle affaiblit la confiance des hommes en leurs semblables et,

chose étrange! ceux-là même qui ne mentent jamais dans leurs familles trouvent qu'il est de bon ton de mentir en affaires. « L'absence de bonne foi est désastreuse pour la société comme pour un peuple. »

« Mais j'ai grande confiance que, partout où vivent les races germaniques, les hommes seront portés à aimer et à dire la vérité. Il n'en est pas de même des races latines. La France ne peut pas être en république. Pourquoi? Parce que le peuple n'est pas foncièrement véridique. »

L'orateur parle ensuite des mensonges commerciaux, et l'on voit qu'il connaît à fond ce dont il parle. Les mélanges frauduleux, les apparences trompeuses données aux articles de mauvaise qualité, les manipulations criminelles des comestibles et des médicaments, tous ces honteux trafics lui sont familiers, il les appelle par leur nom et les flétrit comme un vol, comme un impôt inique prélevé surtout sur le bas peuple.

« Honnêteté dans l'homme et honnêteté dans le travail, voilà ce dont il faut s'assurer dans la société, ou bien la société ne sera jamais chrétienne. » — « Il est bon d'envoyer l'Evangile au loin ; mais j'ai peu de confiance dans l'efficacité de l'Evangile qui n'est que superficiellement semé. Pour contribuer à la régénération du monde, l'Evangile doit se manifester dans les affaires, dans l'industrie, dans la vie tout entière. »

Il est difficile de ne pas remarquer dans le sermon qui précède cette connaissance du cœur humain que l'auteur recommande aux étudiants. Ces fines observations sur les divers genres de mensonges et de menteurs, comme tous les détails, il faut bien le dire, de tous les sermons que nous avons sous les yeux, révèlent une étude profonde et intelligente de l'âme et aussi un esprit critique pénétrant, judicieux. M. Beecher, enfin, est dans son genre ce que Molière était dans le sien : un contemplateur.

Cependant, qu'on y prenne garde, si cet orateur excelle à discerner le vice au milieu des apparences honnêtes et même religieuses, ce n'est point pour se railler : on peut même dire que jamais on ne surprend chez lui le moindre sentiment de malveillance et qu'il ne découvre jamais une plaie que dans le but de la guérir.

Son ardente sympathie pour tous les hommes et particulièrement pour ceux que leur inutilité ou leurs méfaits rendent indifférents ou odieux à tout le monde, apparaît clairement dans son discours sur les *épaves* (*remnants*, restes) Rom. IX, 27 : « Un reste sera sauvé. »

Prenant ce mot dans le sens de rebut, l'orateur contemple l'humanité et la trouve remplie de ces pauvres gens, usés jusqu'au bout, dont la société s'est servie mais dont elle ne veut plus. Misérables épaves survivant à leur santé, à leur fortune, à leur réputation, naufragés de la vie, ils constituent pour leurs semblables un embarras perpétuel : on les méprise, on les déteste, on souhaite leur mort... En présence de cette grande multitude, M. Beecher est ému de compassion. Ces êtres qui ont perdu toute force de volonté, tout courage, toute virilité même par leur propre faute, sont, à son avis, plus à plaindre qu'à blâmer ; contre toute espérance humaine, il espère encore pour eux.

« C'est une chose terrible pour un homme de sortir de la vie sans que personne s'inquiète de lui, ou bien suivi au tombeau par les cris de joie de ceux qui depuis longtemps désiraient se débarrasser de lui. C'est une chose terrible pour un homme d'avoir vécu de façon à sortir de la vie sans honneur et sans regret. Il y a là quelque chose qui me touche l'âme jusque dans le vif. »

Mais il peut se faire que cet homme, regardé comme rien sur la terre, grandisse dans le ciel. L'avenir le dédommagera des injustices du présent.

On reconnaît pleinement dans ce discours l'auteur des conférences : on voit qu'il sait se mettre à la place des gens, prendre en considération les circonstances malheureuses, l'éducation, les milieux et surtout, enfin, il est bien l'homme qui aime d'un amour désintéressé même ce qui n'est pas aimable : c'est un vrai ministre de Jésus-Christ.

Venons-en aux illustrations : après l'importance qui leur a été donnée dans les conférences, nous pouvons en attendre beaucoup dans les sermons. Mais si elles s'y trouvent en effet, elles sont pourtant distribuées avec une sage parcimonie, en ce

sens que l'orateur n'illustre pas pour le plaisir d'illustrer, mais seulement quand il est nécessaire d'expliquer ou d'accentuer sa pensée. En outre, les images sont de valeur bien inégale au point de vue de l'esthétique et de la majesté. A propos des hommes dépouillés de leur vitalité, il transporte l'auditeur dans une clairière des forêts de l'Ouest : « Le pionnier prend sa hache à l'époque convenable de l'année et fait au-dessus du renflement des racines une coupure circulaire qui arrête le cours de la sève. L'arbre ne tombe pas immédiatement. La première année, il garde ses branches et ses feuilles. Mais les feuilles ne reviennent plus ; la tempête sévit ; chaque année le nombre de ses branches diminue et enfin un beau matin, après un grand ouragan, il est couché de tout son long sur la terre... Mes frères, il y a des hommes qui sont debout comme ces arbres... »

Dans un sermon sur la nouvelle naissance, M. Beecher dit que la conversion s'opère par une certaine éducation, une certaine discipline, de même qu'on acquiert de la grâce à un cours de danse ; et sur ce il ajoute des détails fort innocents en eux-mêmes, mais qui choqueraient nos auditoires.

En résumé, M. Beecher est un professeur d'homilétique distingué. Les objections qu'on lui fera viendront surtout des partisans des vieilles conventions qui ont suspendu les progrès du christianisme. En supposant même qu'on ne l'accepte qu'avec quelques restrictions, sa méthode n'en demeure pas moins, dans son ensemble et dans son esprit, une méthode féconde, vivante et vivifiante pour la prédication et pour les Eglises.

M. Beecher saisit l'Evangile par son côté moral et humain ; mais de nos jours c'est en présentant l'humanité de Christ que nous ferons accepter sa divinité. En cela nous imiterons Jésus-Christ qui a montré le Dieu parfait dans l'homme parfait.

Au reste, quoi qu'on pense de sa théologie, les prédicateurs gagneront beaucoup à suivre les conseils du prédicateur américain, à avoir moins de sympathie pour les idées et plus de sympathie pour leurs auditeurs, enfin à se mettre sur leur terrain. La prédication ressemble trop souvent à des fragments de catéchisme qui eussent été en parfaite situation il y a quinze

siècles; trop souvent elle consiste en développements exégétiques qui ne seraient pas plus déplacés chez les Peaux-Rouges ou chez les Russes que chez nous, mais ne s'appliquent à aucun auditoire spécial.

M. Beecher ne tombe jamais dans ce défaut : c'est toujours un Américain parlant à des Américains, un habitant de Brooklyn parlant aux New-Yorkais et aux habitants de Brooklyn. En un mot, il imite les apôtres : il parle à ses auditeurs leur propre langue.

Un exemple nous montrera mieux que de longs commentaires la nature spéciale et l'excellence de sa méthode.

Prenons le verset 16 du chapitre Ier de l'épître aux Romains : « *Car je n'ai pas honte* de l'*Evangile de Christ* puisque c'est la *puissance de Dieu* pour *le salut de tous ceux qui croient : premièrement* des *Juifs*, puis ensuite des *Grecs.* »

Nous pourrions ici faire un sermon dogmatique en développant à peu près ce plan :

1° Définition de l'Evangile :

a) Besoin qui s'en faisait sentir avant Jésus-Christ.

b) Le don de cet Evangile.

c) Caractère de cet Evangile : ses heureuses conséquences pour qui a la foi.

2° Justification par la foi :

a) La foi nous acquiert la justification.

b) La justification procure le salut à tous les justifiés; donc

3° Vocation des gentils :

a) Elle succède aux privilèges des Juifs.

b) Appel à toutes les nations et aussi à l'assemblée présente.

Essayons de traiter le même sujet au point de vue exégétique :

1° Je n'ai pas honte de l'Evangile de Christ.

2° Motifs :

a) C'est la puissance de Dieu.

b) Cette puissance est destinée à sauver.

c) Elle sauve tous ceux qui croient.

d) Premièrement les Juifs.

e) Mais ensuite les Grecs et toutes les nations.

Voici maintenant comment ce texte est traité par M. Beecher. D'après l'analyse qui va suivre, le lecteur jugera de la méthode et tirera ses conclusions.

1° C'est une parole audacieuse, car les Juifs croyaient avoir seuls droit au salut.

2° Pourquoi Paul aurait-il pu avoir honte ? Juif et par conséquent méprisé et détesté, sans éloquence, Paul appuie son ministère sur un Juif qui a été condamné à mort. De plus, il se trouve en présence des Grecs et des Romains qui ont tour à tour dominé sur les Juifs : à ces orgueilleux l'apôtre enseigne une religion qui n'a pas même le prestige du judaïsme.

3° Pourquoi Paul n'a-t-il pas honte ?

a) Parce que l'*immortalité* est désormais offerte à tous... — Si l'homme meurt... il n'est rien. — Mais s'il est immortel... qui peut dire ce qu'il deviendra ?... — La mère qui chante près de son enfant au berceau le voit homme fait : elle a foi en l'avenir. De même, que les hommes sont grands pour quiconque croit qu'ils ne mourront jamais !

« Etait-ce peu de chose que d'avoir ouvert la porte de cristal de l'avenir, d'avoir laissé entrer la lumière qui devait changer l'aspect de toutes choses et révéler les gloires du monde à venir ? »

b) Puis l'Evangile manifeste un Sauveur qui élève les hommes, les développe, les grandit : « C'est Dieu qui brille sur les hommes comme le soleil sur les racines informes. » — « Jamais ailleurs un cœur n'a battu avec autant d'intelligence, autant de puissance que le cœur de Christ tenant, devant les hommes, la place de Dieu et rendant témoignage au désir divin d'inspirer les hommes, de les élever, de les racheter, de les affranchir, de les ennoblir, de les rendre fils de Dieu. »

Ce n'est plus une force aveugle et destructive : « c'est un Dieu qui nourrit le monde d'amour. » Amour désintéressé, amour qui s'abaisse au point que l'univers entier est une famille dont Dieu est le chef.

c) Mais surtout Dieu est *patient*, il pardonne. Aussi, malgré les pompes du paganisme, les hommes acceptèrent-ils, avec enthousiasme, cet Evangile qui a transformé Paul.

d) Je trouve parfois des contradictions dans l'Evangile au point de vue de la spéculation. Mais, toutes les fois que je me sens porté à faire du bien à mes semblables, j'ai une intuition, la certitude de

l'existence de Dieu et de sa paternité. Dieu se révèle à mon cœur et non à mon intelligence, et si je suis honteux de quelque chose, c'est des formules dont on veut habiller ces grandes vérités. Je ne suis jamais honteux ou ébranlé dans ma foi lorsque je fais un usage pratique de la vérité révélée en Jésus-Christ. Je sais en qui j'ai cru et en qui je me suis confié. « Je sais que la vérité de Dieu est une vérité d'amour, de pardon, de réhabilitation, de vie nouvelle, de vie allumée dans l'âme. »

Voilà l'Evangile béni dont Paul n'avait pas honte.

« Et vous qui avez joui de la bonté de Dieu, qui avez éprouvé le bienfait de son amour, cacherez-vous votre lumière sous le boisseau et ne ferez-vous pas connaître à votre frère et à votre sœur que vous êtes en Christ? Ce nom devrait résonner harmonieux à votre oreille. Chantez-le. Prononcez-le. Proclamez-le. » — « Aussi longtemps que la prédication de l'Evangile de Christ réconfortera les hommes, réformera la société, pansera ses blessures, nettoiera ses plaies ; aussi longtemps qu'elle pourra délivrer les hommes de la tentation, et qu'elle les rendra capables de cultiver les douces affections et les glorieux sentiments, nul d'entre nous n'aura à en rougir. »

Voilà le sermon :

Dogmatique et exégétique à la fois, il est pourtant si humain, si plein de vie et de chaleur, l'orateur lui-même est si sympathique qu'on ne peut s'empêcher de dire : « Cet homme a une méthode supérieure. »

En effet, M. Beecher est fidèle à son principe : il étudie le cœur. Le cœur de Paul avec son courage, ses luttes, ses triomphes, les cœurs orgueilleux des Grecs et des Romains, les cœurs de ses auditeurs, le sien qu'il nous montre plein de foi, le cœur brûlant de Christ : voilà les foyers de chaleur et de lumière qui donnent à son sermon la chaleur et la lumière, voilà le *secret* de son inspiration.

Chacun connaît le remarquable succès des sermons de M. Bersier.

Le talent de cet honorable pasteur, les agréments de son style, sa foi vivante, y sont sans doute pour une large part. Mais d'autres ont des avantages semblables et sont bien loin d'obtenir un semblable succès.

La large part qu'occupent dans les sermons de M. Bersier

l'analyse du cœur humain, son intelligence de son époque, son habileté à répondre aux préoccupations actuelles ne nous expliqueraient-elles pas pourquoi sa parole est si goûtée ? Quant à nous, nous n'en doutons pas.

Une chose est certaine, c'est que les prédicateurs de nos jours doivent sortir de la vieille ornière ; nos temps si nouveaux à tant d'égards exigent que le prédicateur sache l'être aussi, du moins par sa méthode, par la manière dont il présente l'Evangile éternel.

Alexandre Vinet l'avait senti, avec son intelligence lucide et profonde. Nous demandons au lecteur la permission de citer quelques passages d'un discours qu'il prononça en 1837 devant les étudiants de l'académie de Lausanne. Les coïncidences avec nos citations de M. Beecher frapperont tout le monde :

« Dans le monde moral, la force de Dieu, chose insaisissable, se compose de nos forces, de même que l'œuvre de sa providence est bien souvent la somme de nos œuvres; si vous décomposez en éléments visibles la puissance que le christianisme déploie, vous ne trouverez, en fin d'analyse, que des forces humaines. Tout ce que Dieu opère dans cet ordre, il l'opère par nous, mais c'est lui qui évoque notre volonté, qui la détermine; c'est lui qui pénètre et qui coordonne les éléments que lui offre notre nature ; nous ne lui donnons que ce qu'il nous a donné, nous ne faisons que ce qu'il fait en nous; il est, en un mot, la force de nos forces, par conséquent il est tout; notre vie est sa vie, et nous, c'est lui toujours. »

Les paroles qui précèdent confirment l'importance que M. Beecher attribue au ministre de Jésus-Christ.

Le passage qui suit exprime l'idée qui traverse tout le volume de M. Beecher : Parler comme un *homme* parle à des *hommes*. « Jésus-Christ, de fait comme de nature, a été parfaitement homme. Consentons à l'être. Jésus-Christ accommoda sa parole et son action aux circonstances au milieu desquelles il agit et parla; ses apôtres suivirent son exemple. Suivons leur exemple et le sien. Ayons toujours devant les yeux l'humanité et notre temps. Descendons (si toutefois c'est descendre) de la région dure de l'idée dans le domaine de la réalité et de l'actuel. C'est

nous rapprocher toujours plus du christianisme et de l'Evangile. »

Quant aux fragments qui suivent, le lecteur saura bien discerner les analogies qu'il présentent avec les conférences.

« Si de longue date la structure un peu roide et les formes un peu arbitraires de la prédication lui ont enlevé ce caractère de parole tout à fait réelle, et à son objet celui d'une affaire positive, caractères que la tribune et le barreau n'ont jamais perdus, ce désavantage serait bien plus considérable à l'époque où nous vivons. Si quelque chose distingue notre âge, c'est cet esprit positif qui ramène à leur sens propre toutes les métaphores de la vie, qui demande compte à chaque signe de sa valeur, à chaque forme de sa raison, qui veut que toute parole soit un fait, tout discours une action, qui bannit du style comme de la société tout cérémonial arbitraire ou inintelligible et qui veut que l'éloquence en particulier rende compte de ses procédés, non plus à je ne sais quel *art*, à je ne sais quelles *convenances*, mais à *la vie*. Sans rechercher si cette tendance ne va point à l'excès, convenons que la forme traditionnelle des discours de la chaire, forme que leur but n'a jamais entièrement justifiée, est aujourd'hui un véritable anachronisme ; et qu'au milieu d'un mouvement qui va jusqu'à transformer l'idée en affaire, il y a grand inconvénient à donner à l'affaire la plus positive comme la plus haute l'apparence menteuse d'une idée.

. . . . . .

» On n'invoquera pas, en faveur de ces formes d'exception, l'intérêt de la dignité de la chaire. Il serait trop singulier qu'une forme fût plus digne à mesure qu'elle répond moins à son but présumé !

. . . . . .

» Ou je me trompe fort, messieurs, ou l'époque actuelle demande au christianisme des faits et à la chaire des récits. Mêlés avec mesure à l'instruction formelle et directe, ces récits intéresseraient toutes les classes d'auditeurs. Plus que tous les raisonnements, ils convaincraient la multitude que le christianisme est vivant, que la religion est une chose humaine. »

En terminant, nous ne pouvons nous empêcher d'exprimer

un vœu. C'est que les prédicateurs actuels et en particulier les jeunes théologiens dont le siège n'est pas encore fait, qui ne sont pas encore figés dans une méthode routinière, fassent leur profit des conseils de M. Beecher et de Vinet.

Dans le but de répondre aux exigences de l'époque actuelle et d'amener à Jésus-Christ les hommes de ce siècle, qu'ils ne craignent pas de s'imposer ce *labor improbus* que tant d'autres consacrent à l'acquisition des richesses et du bien-être. Dieu les bénira certainement dans cette voie.

AUG. BARIDON.

LE
PRINCIPE ESSENTIEL DU PROTESTANTISME

PAR

FRÉDÉRIC NIPPOLD

professeur à Berne [1].

III

9. Nous n'avons pu exposer qu'à grands traits, dans ce qui précède[1], pour quelles causes et sous quels rapports le principe protestant ne parvint pas, dès le début, à son complet épanouissement dans les Eglises qui en étaient issues. Nous devons nous contenter d'indications plus sommaires encore sur la troisième question qui nous est soumise : *Qu'a-t-on tenté dès lors et que reste-il à faire pour donner à notre principe toute sa valeur et l'amener à produire toutes ses conséquences dans les trois domaines de la doctrine, du culte et de l'organisation de l'Eglise ?*

Qu'a-t-on tenté dès lors ? Pour répondre d'une façon satisfaisante à cette première partie seulement de notre question, il faudrait un coup d'œil approfondi sur tout le développement de la réforme juqu'à nos jours. Rappelons simplement en quelques mots les grands facteurs historiques qui ont déterminé ce développement.

C'est de l'époque du piétisme que date le commencement visible de la transformation qui s'est opérée au sein du protes-

[1] Voir les livraisons de novembre 1881 et janvier 1882.

tantisme. Cependant il ne faut pas perdre de vue l'influence de certains événements *politico-ecclésiastiques :* savoir, d'une part, la défaite que finirent par essuyer les tendances antiréformatrices incarnées en Louis XIV ; d'autre part le développement progressif de l'Etat moderne sous Guillaume III d'Angleterre, le grand électeur de Brandebourg et même le tsar de Russie Pierre le Grand. On ne peut oublier non plus, en dehors de l'Eglise, cette *influence scientifique* qui fit de la transition du XVIIe au XVIIIe siècle un moment à tous égards si important, et dans lequel le monde des idées, grâce aux sciences naturelles et à la philosophie, se transforme peu à peu tout entier, comme le prouve entre autres le discrédit dans lequel tombèrent les procès de sorcellerie. Enfin il faut mentionner, *au sein de l'Eglise elle-même*, certains mouvements *précurseurs*, à partir de l'ancien anabaptisme jusqu'au puritanisme anglo-néerlandais.

On est loin, généralement, d'apprécier assez les progrès que le piétisme, cette seconde réformation, a fait faire au principe protestant. Il n'est aucun des *pia desideria* qui n'ait sa racine dans les postulats essentiels de la réforme ; ainsi, le désir que du dogme on revienne à la Bible, et celui qu'à la hiérarchie cléricale se substitue le sacerdoce universel des croyants. Mais ce que nous rencontrons avant tout dans les diverses créations de cette époque, si pleine d'aspirations, c'est l'individu religieux se déterminant lui-même, c'est l'individualisme chrétien. Aussi, malgré les plaies dont on sait que souffre l'Eglise, pas trace de lamentations pessimistes sur le mauvais esprit du temps, et surtout pas la moindre idée de soupirer après le pot-au-feu de l'Egypte, c'est-à-dire l'Eglise autoritaire de Rome. Bien au contraire, c'est un esprit vraiment protestant et évangélique qui anime ces créations à tendance pratique des *collegia pietatis*, des *collegia philobiblica*, des hospices en faveur des orphelins et des pauvres, non moins que cette littérature, alors nouvelle, sur la vie de Jésus, ces collections de lettres des réformateurs, les savantes recherches des Seckendorf, des Gottfried Arnold, des Sagittarius, qui ont fait époque dans le champ de l'histoire ecclésiastique ; et c'est encore le même

souffle qui se fait sentir dans la nouvelle musique d'Eglise des Händel et des Bach.

Après la période des débuts de l'Eglise primitive et celle des origines de la Réformation, il n'en est aucune qui produise au même degré, sur quiconque veut bien l'étudier à ses vraies sources, l'impression fortifiante, solennelle, d'une époque progressive. Seulement, cette période du piétisme réel, authentique, plein d'énergie, il faut bien se garder de la confondre avec la caricature à laquelle on donne généralement ce nom. C'est dire que je ne saurais m'approprier davantage l'opinion qui tend à devenir à la mode aujourd'hui dans certains milieux : opinion qui voit dans le piétisme un retour au catholicisme, et qui, partant du point de vue de la confession luthérienne, prétend appliquer aux créations de l'Eglise réformée la mesure de la Formule de concorde. Ce n'est point ici le lieu de m'expliquer plus au long sur ce sujet. Le temps presse ; hâtons-nous de passer du piétisme à ce qu'on a nommé l'époque des lumières.

Dans cette nouvelle période l'œuvre du piétisme n'est que reprise et développée. A partir surtout du milieu du XVIIIe siècle, la longue lutte que s'étaient livrée le papisme et le protestantisme semble définitivement décidée à l'avantage de ce dernier. Ses progrès dès lors viennent compenser les défaites, les pertes qu'il avait essuyées au XVIIe siècle. Bien plus, la pensée inspiratrice de la protestation de Spire est érigée en maxime de gouvernement par Frédéric II : « Dans mes Etats, disait ce prince, chacun doit pouvoir travailler à son salut comme il l'entend. » La tolérance, née sur le sol protestant, devient également la loi fondamentale d'un grand pays catholique, grâce aux nobles efforts d'un Joseph II.

La jeune république américaine, dont le combat pour la liberté forme aussi une des pages les plus glorieuses de l'histoire de l'Eglise, devient le théâtre d'un développement religieux indépendant à tous égards. Ajoutez à cela l'essor que prend la littérature nationale de tous les peuples, la littérature allemande surtout, qui, avec les Haller, les Gellert, les Klopstock, s'imprègne d'un esprit religieux et protestant ; les éta-

blissements charitables ouverts aux malheureux : aveugles, sourds-muets, aliénés; l'impulsion nouvelle donnée aux écoles populaires par des hommes qui, comme autrefois le Seigneur, avaient pitié de la multitude.

Il faut tenir compte de l'ensemble de ces faits pour bien comprendre la transformation qui s'opérait à la même époque dans la théologie. Cette transformation elle-même était accompagnée d'une réforme toute semblable dans la philosophie et l'archéologie, dans la jurisprudence et la médecine ; et, ce qui n'importe pas moins, il se forma, grâce aux sciences de la nature, une manière toute nouvelle de concevoir l'univers. Sans contredit, l'ère de Lessing a entièrement rompu avec l'ergoterie de l'orthodoxisme. Elle s'en est allée, la théologie batailleuse des siècles antérieurs, et de toute part on tend à l'adoucissement des vieilles oppositions confessionnelles. Celui qni n'a jamais étudié cette époque dans les œuvres mêmes qu'elle a produites, peut seul en condamner la théologie, et l'accuser en bloc de rationalisme. Ce n'est pas tout : la formation d'Eglises nouvelles, telles que celles de l'Unité des frères et du méthodisme, témoigne de la force productive non moins que de la marche progressive continue du principe protestant.

Ce serait le moment, si notre sujet n'était pas déjà si extraordinairement vaste, d'exposer plus précisément de quelle manière ont été modifiés alors les deux principes, dits principe formel et principe matériel, dans le vieux moule desquels on voudrait renfermer aujourd'hui encore le protestantisme tout entier. En effet la transformation de ces deux principes est en relation étroite avec celle des rapports existant entre les diverses Eglises. Plus de ces polémiques qu'on rendait à plaisir toujours plus irritantes, comme ç'avait été le cas au XVIe, au XVIIe siècle. On renonçait à imputer sans motif à son adversaire des conséquences que celui-ci était le premier à répudier. Au lieu de cela, on apprenait à connaître et à apprécier les opinions autres que les siennes. La conséquence, c'est qu'on était amené tout naturellement à chercher d'abord la synthèse des deux principes, jusqu'alors opposés, de la tradition et de la Bible. Celle-ci, longtemps isolée de tout le développement au sein

duquel elle avait pris naissance, soumise à la même distinction scolastique entre la substance et l'accident qu'on appliquait, dans le dogme de la transsubstantiation, aux éléments de la cène, la Bible, disons-nous, fut enfin prise pour ce qu'elle est : un document historique de la révélation de Dieu. De même, quant à la doctrine de la justification, on se trouvait placé au fond en présence de la même tâche que l'Eglise du second siècle : apprendre à concilier entre eux le point de vue de Paul et celui de Jacques, comme ayant chacun sa raison d'être. Au lieu de s'en tenir au système de tel ou tel apôtre, on se mit à étudier scientifiquement la vie et la doctrine du Seigneur lui-même.

Inutile d'insister davantage. Des jugements erronés sur une période aussi mal comprise que peu connue n'ont pas lieu de surpendre. Quant à nous, au tableau horripilant que trouve bon de tracer de l'époque des lumières la hiérarchie confessionaliste, aidée par le pouvoir à ressaisir l'empire dans l'Eglise, nous ne songeons pas à opposer un tableau sans ombre aucune : il suffit de laisser parler l'histoire. Cette époque a sans doute ses ombres comme toute autre. Mais si l'on y rencontre chez les masses une indifférence plus manifeste qu'auparavant, elle provient avant tout de causes antérieures, dont plusieurs assez anciennes. Déjà, dans la période de l'orthodoxie querelleuse et persécutrice, nombre d'âmes paisibles avaient été poussées au séparatisme dévot, aux écoles des Schwenkfeld, des Weigel et de leurs nombreux successeurs. La période du piétisme, cela est certain, accuse des tendances séparatistes bien plus marquées encore. La piété conventionnelle, souvent maniérée, qui était alors à la mode, devait amener à son tour une réaction analogue à celle qui s'était produite en Angleterre, lors de la restauration des Stuarts, contre les exagérations des puritains. La philosophie des libres penseurs, enfin, qui recueillirent la succession de Louis XIV, avait rejeté et la forme et le fond de la doctrine ecclésiastique. Sur la question du mal et de son pouvoir dans le monde, ils se berçaient des illusions de Rousseau. L'époque des lumières ne pouvait pas ne pas subir les conséquences de tous ces divers mouvements.

10. Ces ombres, toutefois, n'auraient pu arrêter le développement toujours plus accentué du vrai protestantisme. Si, dans notre siècle, le progrès, au lieu de se poursuivre, a été suivi d'un incontestable recul, la cause en est à un facteur tout autre que ceux que nous venons de mentionner ; facteur dont l'influence a été telle qu'elle nous oblige à modifier la question qui nous est posée et à nous demander, non seulement : Quels ont été les progrès du principe protestant? mais aussi : En quoi sa marche a-t-elle été rétrogade ? Deux faits, indissolublement unis, expliquent ce recul : la révolution et la réaction. Depuis que le principe révolutionnaire est entré en jeu, le principe réformateur n'a été que trop souvent paralysé par un principe réactionnaire.

Voir dans la révolution l'opposé de la réformation c'est sans contredit se mettre en plein désaccord avec « l'opinion publique, » pour laquelle réformes et révolutions sont choses semblables, ou qui fait même de la révolution le fruit mûr de l'époque dite des lumières. Mais voici précisément l'erreur, c'est que l'on comprend ordinairement sous ce terme de révolution des choses très diverses et n'ayant entre elles que fort peu de rapport; on appelle de la sorte les luttes d'une nation pour reconquérir son indépendance non moins que les changements apportés aux principes de gouvernement. Or ce sont là des manifestations d'une tout autre espèce que ce terrible fléau de Dieu, issu en France des violences de la contre-réformation, et qui poursuivit l'Eglise et la religion des mêmes fureurs que, jadis, l'inquisition ecclésiastique. Partout où le principe révolutionnaire proprement dit a pu déployer toutes ses conséquences, il a bien moins réformé les abus existants qu'il n'a renversé tout ordre légal. Des révolutions de cette nature, telles que le règne de la Terreur, la Commune de 1871, ou les atrocités des nihilistes en Russie, n'ont jamais amené aucun progrès positif. Tout au contraire, la suite inévitable en est chaque fois un recul. Et peut-il en être autrement? Quand la conscience est oblitérée au point qu'on espère arriver au bien par le mal, l'ordre moral ne tarde jamais à se venger. Si donc les tendances réactionnaires se sont, contre toute attente, renforcées dans les

Eglises des divers pays, c'est en définitive la révolution qu'il faut en accuser. Le mot bien connu du nonce Meglia : « Seule la révolution peut nous venir en aide, » a trouvé tout récemment une nouvelle application dans la dernière encyclique papale, qui cherche à amorcer les gouvernements en agitant devant eux le spectre rouge.

Le flot de la grande révolution française montait encore, que déjà les de Maistre, les Chateaubriand, les de Bonald, dans des livres dont l'influence fut immense, cherchaient à démontrer que l'unique planche de salut pour la société en décomposition consistait à reconnaître l'autorité infaillible du pape. De même en d'autres pays, dans la mesure où on avait eu à souffrir de l'invasion révolutionnaire, la haine du jacobinisme s'exalta jusqu'à la haine de la Réforme, ce mouvement dans lequel on voyait la première cause de l'esprit moderne. Les lettres de Metternich et d'Adam Muller à Gentz, les confessions du comte Frédéric-Léopold Stolberg, la lettre bien connue de Charles-Louis Haller, de Berne, à sa famille, ne sont que des indices isolés, entre beaucoup d'autres, d'un courant d'idées qui a acquis dès lors toujours plus de puissance.

Tandis que le pouvoir de la papauté sur le catholicisme parvenait à un point qu'il avait à peine atteint sous Innocent III, et que des filets habilement tendus lui promettaient de plus riches captures dans la suite, on vit les chefs et les directeurs des Eglises protestantes se brouiller avec le protestantisme lui-même. Des premiers rangs de la société on partit de nouveau en pèlerinage auprès du rocher de Saint-Pierre, dans une proportion inconnue même du XVIIe siècle. Juristes, journalistes, artistes et poètes, ensorcelés par la nuit du moyen âge avec son magique clair de lune, suivirent en foule la même voie. Le nombre des ecclésiastiques anglais qui quittèrent l'Eglise épiscopale pour celle du pape s'éleva à plusieurs centaines. Tant en Suisse qu'en Allemagne, de 1848 à 1870 seulement, environ cinquante théologiens luthériens et calvinistes ont échangé les symboles protestants contre la confession du papisme. Nous en avons eu, ces dernières années encore, des exemples retentissants. Et cependant ces pertes numériques

du protestantisme sont peu de chose auprès de la trahison que commet à l'égard du principe protestant le système hiérarchique en vigueur aujourd'hui dans la plupart des Eglises allemandes.

Il est superflu de prouver que l'alliance conclue en Allemagne, sous l'influence du mouvement actuel de réaction, entre ultramontains et conservateurs soi-disant protestants, repose sur un complet reniement de la conscience protestante. Mais qui pourrait s'étonner de pareille alliance? « Les esprits qui se ressemblent se rencontrent sur la terre et sur l'onde. » Toutes les natures à propension cléricale, à qui il importe bien moins de satisfaire aux besoins religieux de la communauté que de remettre celle-ci sous le joug; tous ceux qui veulent dominer et asservir la conscience de leurs semblables, oubliant cette parole : « Qui es-tu pour juger le serviteur d'autrui ? s'il tombe ou demeure debout, c'est pour son maître, » tous ceux-là, quelle que soit la formule confessionnelle qu'ils ont signée, sont prédisposés à être les dociles vassaux du césarisme papal. Spener déjà l'avait clairement reconnu quand il dit prophétiquement que plus le protestantisme emprunte au papisme ses procédés, plus il fait les affaires du pape qui est à Rome.

Que nos cryptopapistes acquiescent seulement à la demande qu'adressait Léon XIII aux derniers pèlerins allemands, celle d'*obtemperare in omnibus*, qu'ils se soumettent à la papauté infaillible dans toutes les questions concernant la foi et les mœurs, le protestantisme ne s'en trouvera que mieux. Les traîtres à leur propre parti ont été de tout temps les pires ennemis. La dispense de prendre part aux exercices religieux publics, que se fit accorder Charles-Louis Haller, déjà nommé, ne s'obtient que trop facilement en faveur de quiconque a le désir de rentrer dans le giron de Rome, surtout en faveur des hommes remplissant une charge de pasteur évangélique. Preuve en soit Starck, le premier prédicateur de la cour de Hesse. N'a-t-on pas vu cet homme, l'auteur du « Banquet de Théodule, » c'est-à-dire du plus astucieux écrit de controverse contre le protestantisme, demeurer pendant de longues années, non pas au XVIIe siècle, mais au XIXe, à la tête de l'Eglise de

Hesse-Darmstadt où on a pu constater son influence bien longtemps encore après lui?

Et que penser de M. de Gerlach? Lui, l'indigne dénonciateur des professeurs de Halle, en 1830, le fameux collaborateur de la *Gazette de la Croix*, dictant en cette qualité, sous Frédéric-Guillaume IV, à toute la politique ecclésiastique prussienne la marche qu'elle avait à suivre, ne s'est-il pas, sur la fin de ses jours, rattaché à la fraction Windthorst? Que dire aussi quand on voit prendre le même chemin au directeur actuel de l'Eglise du Hanovre, à celui-là même qui déclarait un pasteur badois indigne de servir cette Eglise parce que l'Union, dans le pays de Bade, se refuse à appliquer aux réformés le *reprobant secus docentes?* Que penser encore de M. le conseiller royal Luthardt, le frère de celui qui a recueilli en Saxe l'héritage de Hoë de Hohenegg, et l'un des chefs du confessionalisme luthérien de Bavière ; lui qui s'est laissé porter à la chambre bavaroise par les ultramontains dans deux arrondissements à la fois? Et ce ne sont encore là que quelques-uns des faits significatifs qu'une nouvelle édition des *Signes des temps*, de Bunsen, si jamais elle voit le jour, aurait à enregistrer.

Dans le royaume de Saxe, c'est à un comte devenu catholique qu'il appartient de repourvoir toute une série de postes de pasteurs luthériens. Un des derniers synodes a bien tenté de remédier à cet abus par trop manifeste, auquel ne le cède guère, il est vrai, le rôle joué en politique ecclésiastique par beaucoup de « patrons, » demeurés protestants de nom. Ce synode avait proposé que le droit du patronat fût exercé par les membres luthériens de la même famille. Mais, au dernier moment, la résolution fut de nouveau très humblement retirée. Dans le grand-duché de Hesse, les écoles communales de la ville d'Offenbach, soutenues des deniers de tous les contribuables, sont entre les mains d'un prince converti au catholicisme. Les entrées clandestines que les jésuites possèdent à Stuttgart ne sont, depuis longtemps, un secret pour personne. Et quant à la phase actuelle de la politique ecclésiastique berlinoise, elle est éclairée d'un jour suffisant, pour quiconque sait ouvrir les yeux, par les précédents édits du chancelier de l'empire en personne.

Depuis que le concile du Vatican a fait tomber les dernières barrières qui s'opposaient encore à l'absolutisme papal, toutes les impiétés par lesquelles les jésuites ont remplacé la religion du Christ sont proposées au pauvre peuple catholique comme la seule et unique vérité : culte du cœur de Jésus et apparition de madones, stigmates et exorcismes. On a si totalement oublié ce qu'est au fond la foi en cette croix de Christ, dont tous les vrais disciples du Seigneur ont à se charger, qu'aussitôt qu'une épreuve a atteint un adversaire, on ose avec une audace coupable parler d'un jugement de Dieu ! La haine de tous ceux qui suivent Christ au lieu du pape, voilà la preuve essentielle qu'on possède la foi qui sauve. Les femmes de Chevenez n'ont-elles pas été qualifiées d'héroïnes chrétiennes par la presse ultramontaine de tout pays ? Dans le canton de Lucerne, une proclamation électorale que faisait répandre le plus haut fonctionnaire du gouvernement, ne parlait de rien moins que de « la flétrissure imprimée à la communauté de Grosswangen par la misérable secte de vieux catholiques qui s'y trouvaient. » Pie IX, dans un de ses derniers discours, déclarait les écoles protestantes de Rome pires que les lieux de prostitution. Le soi-disant droit divin de la papauté n'en reconnaît absolument aucun à ceux qui ne pensent pas de même : c'est chose plus claire que le jour. Et avec tout cela, nous voyons les gouvernements ecclésiastiques de la plupart des Eglises protestantes de l'Allemagne suivre avec complaisance les ornières romaines. A voir surtout ce qui se passe dans la plus importante des Eglises nationales de ce pays, le vieil esprit protestant semble absolument enchaîné.

Il n'est rien de pire que de fermer les yeux devant des faits pareils. A n'en juger que par les tendances de ses hauts dignitaires ecclésiastiques, le protestantisme serait en pleine décadence. Impossible de ne pas rapprocher sa situation actuelle de ce qu'il était au XVIIe siècle, époque de son plus profond abaissement. Et c'est pourtant alors, c'est du sein de cet abaissement si douloureux, que nous lui avons vu prendre son plus vigoureux essor. Il n'en est pas autrement aujourd'hui ; c'est ce que je voudrais faire voir par quelques indica-

tions, rassemblées à la hâte, et d'ailleurs bien connues de chacun.

Elevons nos regards par delà les formes ecclésiastiques, envisageons dans son ensemble le mouvement des esprits au temps présent, et nous ne serons pas un instant dans le doute de savoir à laquelle appartient l'avenir, de ces deux puissances en lutte et dont l'opposition toujours plus tranchée est au centre de tout le développement ecclésiastique de notre siècle : le papisme jésuitique avec son armée de vassaux et de satellites, ou le protestantisme, si profondément divisé et plus encore enchaîné. La papauté a cru, il est vrai, pouvoir se permettre de provoquer à un duel à mort jusqu'à la philosophie même qui est à la base de toute science particulière. Elle a osé proclamer *præceptor urbis et orbis* ce Thomas d'Aquin qui le premier étaya l'infaillibilité papale de l'autorité des pères de l'Eglise, dont on lui avait procuré, depuis Rome, des éditions falsifiées. Mais, il me semble qu'on peut être sans inquiétude sur la question de savoir qui, de l'esprit philosophique de saint Thomas ou de celui de Kant, exercera l'hégémonie dans l'avenir. Sans même quitter le terrain ecclésiastique proprement dit, quelle abondance de manifestations n'y voyons-nous pas de la force expansive toujours nouvelle du principe central, du principe essentiel du protestantisme !

Si tel ou tel peut être momentanément ébranlé dans sa foi au principe protestant, en comparant notre état extérieur d'émiettement à la massive unité de notre adversaire, il n'a besoin que d'apprendre à connaître un peu mieux ce dernier pour découvrir, sous cette unité tant vantée, la décomposition et le délabrement le plus fâcheux. Quelqu'un serait-il tenté de refuser au christianisme comme tel toute influence civilisatrice ? qu'il considère les pays où règnent l'islamisme et le bouddhisme, et il apprendra à connaître la position unique du christianisme au milieu des autres religions. Eh bien, de même, celui qui en viendrait à douter de l'avenir du protestantisme changera bientôt d'avis s'il examine de plus près le sud de l'Italie, les provinces basques, ou mieux encore, la république de l'Equateur, l'Etat ultramontain modèle, enfin Rome elle-même. Qu'on fasse,

si l'on veut, abstraction de toute comparaison semblable, le développement en grand du protestantisme, dans notre siècle spécialement, parle assez haut en faveur de la force intérieure de son principe.

Il est un fait qu'on n'a point encore remarqué comme il le mérite, c'est que les hommes qui, en divers pays, sont à la tête du mouvement théologique, Schleiermacher et Rothe, aussi bien que Vinet et Chalmers, que Parker et Kierkegaard, ont tous mis au centre de leurs systèmes l'idée de l'individualité, de la personnalité, de la particularité. Comment oublier, ensuite, l'essor extraordinaire qu'a pris en Allemagne la science théologique, et cela chez les catholiques aussi bien que dans l'Eglise évangélique, jusqu'au moment où, de part et d'autre, les tendances réactionnaires, venant paralyser tout le développement qui se produisait au sein des Eglises, firent tomber le fruit alors qu'il était près de la maturité. Et quand l'étude consciencieuse et loyale fut mise à l'interdit en Allemagne, les pays voisins n'en ont que mieux su exploiter cette mine si riche.

De même que dans leur théologie, nulle part il ne manque à la vie ecclésiastique des protestants des symptômes réjouissants et de bon augure. Nous y rangeons, par exemple, la réalisation si ardemment souhaitée de l'union entre la réforme saxonne et la réforme suisse dans ces pays rhénans qui, déjà au XVIe siècle, en avaient été les promoteurs. Lorsque, comme c'est le cas dans ces contrées, la conscience populaire a depuis longtemps oublié les noms de luthérien et de réformé, pour y substituer celui d'évangélique, par opposition au romanisme, aucun homme sensé ne saurait voir dans ce fait le simple résultat d'un ordre émané du cabinet d'un prince. C'est exactement au même titre que nous mettons au premier rang des défenseurs du véritable esprit protestant ces hommes qui s'élevèrent contre la liturgie militairement imposée à l'Union, comme autrefois les princes, à Spire, protestèrent contre l'empire de la majorité. Les vieux luthériens de Silésie et de Poméranie, la communauté réformée néerlandaise du Wupperthal, peuvent bien identifier, les uns comme les autres, l'essence de la foi chrétienne avec un dogme

qu'il nous est impossible de nous assimiler : cela nous empêchera-t-il de reconnaître en eux de vivants témoins du principe protestant? Je n'hésite point à en dire autant même de Harms, de Hermannsbourg, et des disciples de Vilmar, dans la Hesse, d'autant plus que, au milieu d'un monde de soi-disant croyants qui n'ont qu'un but : parvenir ! ils ont su donner à leur peuple la preuve que, même en Allemagne, il existe encore des ecclésiastiques, fidèles à la confession, auxquels leur conscience ne permet pas de se soumettre à l'invitation aujourd'hui de nouveau en faveur : « Signez, mon cher monsieur, signez si vous voulez rester dans votre paroisse. » Et pourquoi ne pas rappeler les beaux jours de printemps des Eglises réformées libres? Si ni celle d'Ecosse ni celle du canton de Vaud n'ont à la longue échappé au danger dont l'ignorance pieuse ne cesse de menacer la libre science, il n'en reste pas moins qu'à l'origine de l'une et de l'autre on sent le souffle généreux de l'esprit protestant primitif.

Nous avons reconnu précédemment, dans nos diverses Eglises protestantes, non pas simplement des personnalités juridiques, mais des individualités morales. C'est précisément pour cela qu'aujourd'hui, moins que jamais, il ne saurait être question de vouloir les faire entrer de force dans tel ou tel moule invariable. Prenons plutôt pour exemple la forme religieuse et morale qu'imprime à la vie nationale un luthéranisme tel que celui des provinces baltiques ou de la Pensylvanie, ou un calvinisme comme celui qui s'affirme dans les conciles généraux de l'Alliance presbytérienne. Partout une ardeur juvénile, une vie débordante, aspirant à un développement toujours nouveau. Ainsi en est-il surtout là où il s'agit d'une lutte pour l'existence, comme chez les Saxons transylvains, en butte de la part des Madgyars à l'humeur destructive des anciens Huns, et en général chez les protestants de l'empire d'Autriche, qui n'ont recommencé à respirer librement que depuis l'époque de Joseph II. Que de traits touchants, mais aussi que de traits nobles et propres à retremper les courages nous sont racontés des petites Eglises dispersées en tout lieu que soutiennent la société de Gustave-Adolphe et celle des protestants disséminés ! Et comment passer

sous silence cette admirable et saisissante résurrection du protestantisme français, que durant tout un siècle le régime bourbonien eut la frivolité de déclarer mort et enterré. Des faits de plus en plus nombreux et tout récents montrent assez la place qu'occupe, dans la France occupée à se régénérer, le protestantisme des deux nuances. Vous rappellerai-je encore l'influence que l'Evangile, dans sa simplicité, acquiert actuellement en Italie, dans cette Italie dont le peuple, au dire du père jésuite Curci, avait jusqu'à nos jours entendu parler de tout plutôt que du Nouveau Testament? Ferai-je paraître à vos yeux la vieille Eglise des Vaudois, dont le champ de travail ne cesse de s'étendre? Ou bien la récente Eglise épiscopale américaine laquelle, espérons-le, nous donnera bientôt un évêque de Rome prenant pour base et pour appui l'Evangile? Vous conduirai-je enfin jusqu'en Espagne pour y constater combien d'âmes ont faim et soif de ce Sauveur humble et doux, dont la lumière a été, plus que partout ailleurs, mise sous le boisseau dans ce pays de l'inquisition et des auto-da-fés?

Mais non, nous ne mettons pas notre gloire dans les chiffres. Nous ne tirons point vanité, comme le fait l'Eglise des papes, de millions d'adhérents, dont la plupart ont rompu intérieurement avec elle. Nous avons horreur d'une propagande qui tombe sous le coup de cette parole du Maître : « Vous courez la mer et la terre pour faire un prosélyte, puis vous le rendez digne de la géhenne deux fois plus que vous-mêmes. » Mais les conquêtes spirituelles accomplies par le papisme d'une part, le protestantisme de l'autre, ont-elles changé de caractère depuis le milieu du XVIIIe siècle, alors que, dans la France plus que jamais asservie au pape, le matérialisme célébrait ses honteuses orgies, tandis que les frères Wesley, en Angleterre, annonçaient la parole du salut aux derniers des misérables? Ont-elles varié depuis les années de la Terreur, pendant lesquelles il se commit sur des femmes et des enfants des atrocités à faire frémir les plus cruels sauvages, tandis que, précisément à la même époque, en Angleterre et en Amérique, les sociétés bibliques et de missions commençaient leur œuvre gigantesque? Les descendants des anciens *pèlerins* de l'Amérique ne sont-ils

plus à cette heure le sel de ces Etats-Unis dont l'énergie va croissant de plus en plus? Les quakers d'aujourd'hui se sont-ils lassés de s'opposer à l'esclavage tant des blancs que des noirs, et d'envoyer dans les prisons leurs Elisabeth Fry? La vénérable cité de Boston n'est-elle pas devenue le centre d'une foi strictement monothéiste, qui honore sans doute le Seigneur Jésus-Christ un peu plus que ne le faisaient ceux qui lui ont attribué le nom de *Dieu* à une époque où un empereur mourait en s'écriant : « Malheur à moi, car je deviens dieu ! » à une époque encore où naître sans père était un emblème favori de toutes les mythologies? Et si l'Allemagne nous offre le spectacle d'un système ecclésiastique extrêmement malade, presque incurable, semble-t-il, dont l'empereur lui-même, au début de son règne, accusa la piété d'hypocrisie et de beau semblant ; bref, d'une Eglise qui en est réduite à voir changer son personnel dirigeant, du moment qu'il s'agit d'un honnête agiotage en matière d'impôts ou de douane : s'ensuit-il que le protestantisme allemand comme tel soit étouffé sous la pression des laquais de la hiérarchie? Il l'est tout aussi peu que ne l'était le protestantisme français au siècle passé. Non, c'est bien ici le cas d'appliquer la parole pleine de foi des fondateurs de la *Burschenschaft*, de cette société d'étudiants qui fraya la première la voie à l'unité de l'Allemagne, réduite par le congrès de Vienne à n'être plus qu'une notion géographique, et qui fournit à cette cause tant de nobles martyrs : « La maison peut déchoir ; après tout, qu'importe? L'esprit vit en nous tous. Et notre rempart, c'est Dieu ! »

Apprenons seulement à user d'un seul poids et d'une même mesure, et nous retrouverons le même principe protestant non seulement chez Schleiermacher ou chez Baur, mais chez Beck de Tubingue, et Hofmann d'Erlangen, voire même chez un Rupp ou un Kalthoff ; dans les créations de Kaiserswerth, de Neuendettelsau et de Bad Boll, non moins que dans les institutions charitables sans couleur confessionnelle pour lesquelles la chrétienté actuelle manifeste le plus de sympathie ; dans la poésie religieuse et la littérature populaire du jour, aussi bien que dans le monument de Luther à Worms ou les tableaux de

Hus du peintre Lessing. Surtout n'oublions jamais que notre Seigneur a rendu grâces au Père de ce que les choses cachées aux sages et aux intelligents ont été révélées aux petits enfants, et le secret de notre force nous sera toujours plus clairement dévoilé.

Ce secret, ce n'est pas dans telle ou telle scolastique, même la plus moderne, que nous le découvrirons, mais d'autant plus sûrement auprès de Gertrude, la femme de Léonard, et chez Kaethi la grand'mère [1] ; non pas en participant à la puissance mondaine des cardinaux de Rome ou d'Avignon, mais dans l'esprit qui animait la « nuée de témoins » des temps anciens. *Luctor et emergo !* telle était la devise des Pays-Bas dans leur lutte de quatre-vingts ans pour la liberté. « Ne désespère pas, petit troupeau, » telles furent les dernières paroles de Gustave-Adolphe, et comme son chant du cygne. « La vérité ne peut être tuée, » écrivait sur ses livres l'anabaptiste Balthasar Hubmaier. C'est cette prière sur les lèvres : « Jésus, Fils du Dieu éternel, aie pitié de moi ! » que Servet entra dans la paix de son Maître. Ce n'est pas sans dessein que j'ai réservé pour la fin les noms si décriés de ces hérétiques, c'est pour bien faire voir que le nerf même du protestantisme et la plus solide garantie de son avenir, c'est le courage qu'on a de sa conviction, courage que ne peuvent effrayer les accusations d'incrédulité lancées çà et là contre la foi dont on fait preuve. Quant à celui qui est assez lâche pour faire dépendre sa foi de pareils jugements, où se fixera-t-il, si le calviniste appelle le zwinglien un incrédule, si le luthérien lance la même accusation au calviniste, et le partisan du pape au luthérien ? Bien au contraire, la foi *de* Jésus, que Tobias Beck, dans son dernier écrit, posait, en face de toute soi-disant foi *en* Jésus, comme le seul vrai critère du chrétien, implique en toute première ligne une inébranlable fidélité à sa conviction.

11. Arrêtons-nous ici. Aussi bien nos réponses aux deux questions qui nous étaient posées : « Qu'a-t-on fait depuis la Réformation ? et que reste-t-il à faire ? » se sont-elles déjà entremêlées. Au fond, pour répondre à la première, il suffisait de

[1] Récits populaires de Pestalozzi et de Jérémias Gotthelf (Bitzius).

dire : La puissance de l'homme et sa sagesse ont fait peu de chose, l'Esprit de Dieu beaucoup. Lui qui ne brise pas le roseau froissé et n'éteint pas le lumignon qui fume encore, n'a cessé de réveiller à nouveau la foi personnelle, qui constitue le principe essentiel du protestantisme. Et de même, sur le second point, tout ce que nous pouvons dire est ceci : Le peu qu'il nous est, quant à nous, possible de faire, c'est que chacun s'efforce de remplir son devoir à la place que lui a assignée cette Providence de Dieu, à laquelle notre réformateur de Zurich rendit jusqu'à la mort un si joyeux et courageux témoignage ; c'est encore que nos Eglises ne cherchent pas leur but en elles-mêmes, mais se souviennent de ce mot de Jésus : « Vous savez que les princes des nations les maîtrisent et que les grands les dominent. Il n'en sera point ainsi parmi vous ; mais que celui qui aspire à être grand parmi vous soit votre serviteur, et que celui qui veut être le premier parmi vous soit votre esclave. C'est ainsi que le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir. »

En toutes choses il est absurde d'être à cheval sur un principe, de vouloir pousser un principe à outrance. Fatalement, cela tourne à mal. Ici, ce serait pire que partout ailleurs. L'application complète et conséquente du principe protestant ne dépend ni de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. Il suffit que nous tenions les yeux fixés sur le royaume de Dieu tel que nous le dépeint l'Evangile, quand il fait du monde visible tout entier le type de l'invisible ; fixés aussi sur le renouvellement de l'Evangile aux jours de la Réformation, pour que jamais la base positive sur laquelle repose notre protestantisme ne vienne à lui faire défaut. Ce que nous disons-là, nous le disons spécialement en vue des tendances qui nous divisent, tendances qui chez nous ont appris à se regarder en face au grand jour, tandis qu'elles existaient, à vrai dire, déjà auparavant sous une forme ou sous une autre, et qu'ailleurs une malheureuse camisole de force les empêche seule de se déployer et de mettre leur vitalité au service de l'ensemble.

Quelque peu récréatifs que soient en tout temps les débats

théologiques, et quelque mince qu'en soit le profit (est-il une seule dispute de religion où les deux partis adverses ne se soient pas attribué la victoire ?) une chose est sûre, c'est que les luttes par où ont passé nos Eglises ne sont point provenues de l'arbitraire des hommes, mais étaient imposées sans rémission par les circonstances et les besoins du temps. Et quand même ces luttes n'ont été exemptes ni de passion ni de calculs humains, n'est-ce pas beaucoup cependant que, à l'heure actuelle déjà, il ait pu en être rendu compte d'une manière si calme, si objective dans le récit historique qu'en a fait récemment M. Finsler, récit complété par la notice statistique de M. Georges Langhans [1] ? Sur le terrain désormais assuré de l'égalité des droits de nos diverses théologies, les partis adverses précédemment réputés inconciliables se sont donné la main en vue de l'œuvre pratique commune. Ils ont commencé chacun à reconnaître la part de travail qui leur incombait. Me sera-t-il permis d'indiquer comment cette tâche de chacune des trois tendances se présente comme idéal pour l'avenir ?

La tâche que par testament Henri Lang a léguée à notre gauche, c'est de mettre le trésor inaliénable des idées religieuses et chrétiennes à l'abri précisément des orages dont il est menacé du côté de la gauche. De même que ce théologien, avant de mourir, a encore remis à leur place Strauss et Hartmann, parce qu'il avait bien compris que ce serait folie que de rêver en pareil cas de je ne sais quelle communauté d'esprit, ce sont aussi ses héritiers spirituels qui, les premiers, ont démasqué le mépris du matérialiste Hellwald pour la Réformation, la haine du naturaliste Zola contre le spiritualisme protestant, montrant qu'ici de même il y a opposition irréconciliable.

Une position toute semblable revient, me semble-t-il, à notre droite, mais dans le sens opposé. Là aussi nous constatons, chez tous ceux dont la conscience protestante est restée

[1] Finsler, antistès à Zurich : *Geschichte der theol.-kirchl. Entwicklung in der deutsch-reformirten Schweiz seit den dreissiger Jahren*, 1881. (Voir *Revue de théol. et de phil.* de mai 1881.) — G. Langhans, pasteur dans le canton de Berne : *Der gegenwärtige Stand der kirchlichen Parteien in der Schweiz*, dans les numéros 29-32 du *Volksblatt für die ref. Kirche der Schweiz* de 1881.

vivace sous la forme antique et traditionnelle de la foi, une opposition toujours plus nette, plus accentuée contre les porte-queue des jésuites. Trop longtemps le parti dont nous parlons a subi la fatalité, même dans nos Eglises, d'être mené par des hommes qui partageaient au plus haut degré les inclinations des Charles-Louis Haller et des Hurter; des hommes qui ne savaient protester que contre les créations et les idées de notre temps qui renversaient les vieilles prérogatives; qui, tout en s'emparant du pouvoir dans nos Eglises en vue de parvenir à leurs fins politiques, commençaient toujours, dès qu'une question importante était posée, par s'informer de ce qu'en pensaient les partisans de la papauté, pour régler là-dessus leur propre attitude. Et pourtant la tendance conservatrice au milieu de nous est appelée, — ce devrait être plus qu'un beau rêve, — à protéger notre sanctuaire, à nous protestants, contre les dangers que nous fera courir, ainsi qu'à nos enfants dans l'avenir, un papisme dont le pouvoir ne fait que s'accroître. S'opposer la Bible à la main à l'ennemi le plus acharné de la dissémination des Saintes-Ecritures; sauvegarder la vraie conception biblique de la lutte entre le royaume de Dieu et l'empire du monde, lutte qui, bien loin de finir, ne cesse de grandir en acharnement; entretenir aussi au milieu de notre génération cette merveilleuse intuition des apôtres touchant l'invasion de l'esprit antichrétien au sein même de l'Eglise : quelle belle tâche que celle qu'un Napoléon Roussel a léguée aux partisans de ses anciennes vues dogmatiques!

Nous venons d'assigner à notre droite et à notre gauche leur champ d'activité, dans lequel elles peuvent travailler pour le bien de tous : où est alors celui du tiers parti, de ce parti si conspué, et encore plus tourné en ridicule, de ce parti qui en Allemagne, sous le nom de « théologie de conciliation, » semblait, aux jours de la restauration cryptopapale, près de succomber à sa propre faiblesse, peu compatible avec l'esprit protestant? Mais eut-on jamais plus qu'aujourd'hui besoin d'une tendance vraiment irénique? D'année en année le protestantisme français, si vaillant au dehors, ressent d'une manière plus douloureuse tout ce qui lui manque à l'intérieur, par le

fait que la droite et la gauche se séparent d'une façon si tranchée, sans que personne soit là pour servir de trait d'union. Dans la crise si âpre que traverse actuellement l'Eglise nationale de Prusse, au milieu de la lutte engagée entre la conscience populaire et une théologie de courtisans, sous la pression même du terrorisme exercé par cette dernière, un nouveau tiers parti s'est levé, courageuse phalange qu'on voit combattre au premier rang pour conserver l'héritage de Spire. Et qui donc oserait encore reprocher aux partisans de la conciliation qui sont parmi nous de vouloir passer à côté des questions de principes ou d'en émousser prudemment les angles, quand l'école de notre professeur Immer de Berne s'est mise avec entrain et vigueur à aborder les problèmes les plus ardus qui se posent à la théologie de l'avenir?

Qu'ils soient donc tous les bienvenus dans nos Eglises, comme en général tous ceux qui ont reconnu dans l'Evangile de Jésus-Christ le salut de l'humanité et reconnaissent de bon cœur à autrui les mêmes droits qu'à eux-mêmes ; tous ceux qui ne cessent d'avoir présente à l'esprit cette strophe de Geibel : « Voulez-vous ramener dans le giron de l'Eglise — ceux qui se sont dispersés au loin? — agrandissez, élargissez les portes, — au lieu de les barricader de vos propres mains. » Ou bien ce mot de l'apôtre : « Que chacun de vous mette au service des autres le don qu'il a reçu, comme de bons dispensateurs des grâces variées de Dieu, » ne s'appliquerait-il pas précisément aux dons et aux charismes de nos tendances diverses, lesquelles ont besoin, pour se compléter, les unes des autres, et qui, séparées, ressemblent au faible jonc arraché au faisceau? Ne serions-pas appelés, à cet égard aussi, à regarder par humilité nos frères comme plus excellents que nous-mêmes?

Mais précisément parce que nous considérons ces tendances théologiques comme jouissant dans notre Eglise des mêmes droits, et leur action commune pour le bien de la même Eglise comme la première condition de son avenir, on nous permettra de leur adresser à toutes, en terminant, un avertissement et une prière venant d'un cœur protestant. Notre aver-

tissement sera celui-ci : Qu'elles se gardent de cette intolérance, la pire de toutes, qui ne peut se mettre dans l'esprit qu'un homme intelligent et sincère ait une autre opinion que celle à laquelle on est parvenu soi-même. Et voici notre prière : Qu'elles n'élèvent pas la partie plus haut que le tout et ne laissent point la tendance théologique dégénérer en faction politique. Si notre Eglise n'était plus que le vivier où chaque parti vient tendre ses filets ; si, au moment de choisir un pasteur, on demandait, non pas : De quoi la paroisse a-t-elle besoin ? (grâce à Dieu nos paroisses sont prodigieusement indifférentes aux querelles théologiques), mais : Notre parti gagne-t-il ou perd-il un avant-poste en pays ennemi ? — alors on verrait se confirmer une fois de plus ce mot éternellement vrai de Rothe : « Veut-on perdre une bonne cause, il n'est besoin que d'en faire une question de parti. » Mais surtout, si orthodoxes, si libéraux, ou si fins politiques que nous puissions nous croire, nous serions alors abandonnés de l'esprit qui a donné naissance au protestantisme ; car cet esprit, s'il nous garantit le droit d'avoir nos vues, ne garantit pas moins à nos semblables celui d'avoir les leurs. Heureusement, à voir les signes des temps, c'est le contraire qui paraît devoir arriver. Il peut sans doute exister encore dans tous les camps de ces théologiens batailleurs qui ne parviennent pas à comprendre et à reconnaître les droits d'autrui, — la jeune génération, et cela dans tous les camps, poursuit un plus noble idéal. A Berne, nos jeunes pasteurs ont pris les devants : au lieu de s'en aller chacun de son côté, ils ont constitué une association qui les réunit tous. Les étudiants à leur tour ont fondé une société de théologie dont voici le résultat : c'est que tous ses membres ont exprimé le désir qu'en aucun temps l'une quelconque de nos tendances ne vienne à faire défaut.

12. Après ces indications sur la tâche que doivent se proposer nos divers partis, il nous resterait à éclaircir une dernière partie de notre troisième question : il s'agirait de déduire, de tout ce qui précède, les conséquences relatives à la doctrine, au culte et à la constitution de nos Eglises. Ici pourtant je dois poser les armes, ne voulant pas abuser plus long-

temps de votre attention. Non qu'il ne vaille la peine d'en venir à l'application des principes établis ci-dessus. Ce sujet au contraire m'a plus préoccupé et plus interessé que tout le reste. C'est un volume entier qu'on pourrait aisément écrire sur ce point spécial, en partant des prémisses que nous venons de poser, et c'est précisément pourquoi je m'arrête, ne pouvant renfermer un torrent dans un gobelet. Les pensées, en effet, débordent en foule de la source inspiratrice. Je ne puis que remercier le comité d'avoir mis sous nos yeux cette tâche, dont on s'occupera, je l'espère, dans plus d'une de nos réunions subséquentes. Je vous soumettrai volontiers le résultat de mes recherches sur ce point. Mais laissons cela pour le moment, ainsi que le compte rendu des rapports présentés dans les sections cantonales. Tout se résume au fond dans ce seul point : Il faut que nos Eglises, comme chacun de nous, ne cessent de grandir, jusqu'à ce qu'elles soient parvenues à la stature parfaite de Christ. C'est aux sociétés, aussi bien qu'aux individus, que s'adresse l'exhortation que le drame de Schiller a empruntée au récit du premier combat des Suisses pour la liberté : « Regarde en avant, Werner, et non derrière toi. » Mais plutôt répétons avec l'apôtre : « Je laisse ce qui est derrière moi, et m'avançant vers ce qui est devant, je cours vers le but qui m'est proposé. Ce n'est pas que j'aie déjà remporté le prix, ou que je sois déjà parvenu à la perfection ; mais je le poursuis, tâchant de le saisir, puisque j'ai été moi-même saisi par Jésus-Christ. »

THÈSES

I

1. Pour répondre à la question de savoir quel est le principe essentiel commun à tout le protestantisme, il faut renoncer dès l'abord à ramener à un type unique la grande diversité des formes et dénominations protestantes. Toutes les tentatives qu'on pourrait faire en vue de les réunir sous une même autorité extérieure se heurtent à d'irréductibles contradictions.

2. Le principe du protestantisme ne peut pas se déduire non plus de l'opposition au catholicisme, attendu que l'âge même de la Réforme ignorait absolument cette opposition-là. D'autant plus complète, en revanche, est l'opposition entre le protestantisme et le papisme, ainsi que toutes les tendances qui sont les vassales de ce dernier.

3. Les symboles des Eglises protestantes, séparées les unes des autres au point de vue constitutionnel et dogmatique, ne doivent pas davantage être considérés comme une source de première main d'où l'on puisse faire dériver le principe du protestantisme. L'essence de la Réformation comme telle ne se révèle que dans les plus anciens témoignages qui nous restent du mouvement religieux primitif, antérieur aux divisions survenues dans la suite.

4. Le principe unique du protestantisme, le sol nourricier d'où sont issues toutes les Eglises si diverses de la Réforme, n'est autre que le principe qui s'est formulé dans la protestation de Spire, savoir le droit qu'a l'individu religieux de se déterminer lui-même. Cet individualisme chrétien est entré pour un certain temps en collision avec l'universalisme chrétien (ou catholicisme idéal). L'un et l'autre, cependant, ont leur racine dans le même Evangile du règne de Dieu et sont destinés à se compléter réciproquement.

II

5. Toute appréciation vraiment historique du développement des Eglises protestantes doit partir de l'action religieuse et morale exercée par elles sur la vie des peuples, en comparant les pays où elles sont établies avec ceux qui sont soumis au pouvoir de la papauté. D'autre part, il faut qu'elle sache reconnaître dans les différentes Eglises ou dénominations autant d'individualités distinctes ayant chacune son idéal particulier, et dans ce qu'on appelle leurs principes formel et matériel des vérités permanentes revêtues d'une forme temporaire. Cette forme temporaire est chaque fois en rapport étroit avec le niveau de la culture générale, telle qu'elle se manifeste dans le

domaine politique et social, dans la science et les arts, par les préjugés et superstitions populaires et la jurisprudence.

6. La principale raison pour laquelle le principe protestant n'a reçu dans aucune des Eglises nouvellement formées une application immédiate et conséquente, doit se chercher dans le fait qu'une partie seulement du mouvement général de la Réforme a pu trouver place dans les dites Eglises. En particuler, l'expulsion du baptisme et de l'unitarisme, bien qu'elle s'explique par les circonstances de l'époque, a porté un coup funeste au principe fondamental du protestantisme.

7. Une seconde cause, consécutive à la première, de la constitution défectueuse des nouvelles Eglises, consiste dans le renouvellement du byzantinisme (imposé, il est vrai, par les nécessités politiques) et dans la manière dont, en conséquence, on abusa des Eglises dans des intérêts étrangers à la religion.

8. Par cet état de choses constitutionnel, d'où naquit un nouveau droit ecclésiastique, s'explique aussi l'évolution dogmatique, qui se caractérise essentiellement par la séparation et l'isolement croissants des différentes Eglises et par la suppression de la tendance irénique au sein de chacune d'elles en particulier.

III

9. Le principe protestant a été arraché de la torpeur de l'orthodoxisme par la seconde réformation du piétisme. Les impulsions émanées du piétisme ont été recueillies et développées par l'époque dite des lumières. A l'élan vigoureux que prend durant cette période le protestantisme dans son ensemble, correspond le renouvellement de sa théologie, principalement en ce qui concerne les principes formel et matériel.

10. Ce puissant progrès du protestantisme dans le cours du XVIIIe siècle est suivi d'un recul par le fait de la Révolution, engendrée en France par la contre-réformation. Cette réaction a profité en première ligne à la papauté, mais elle ne devait pas tarder, par contre-coup, à paralyser le principe protestant au sein des Eglises protestantes elles-mêmes. Nonobstant cet enchaînement du principe protestant, tel qu'il se manifeste

surtout dans la situation anormale qui est faite aujourd'hui à la plupart des Eglises d'Allemagne, ce principe n'en a pas moins produit dans notre siècle des fruits importants, et, en dépit de la puissance encore croissante du principe contraire, celui du papisme, il ne s'en montrera pas moins, en définitive, toujours supérieur à son rival.

11. L'avenir des Eglises protestantes dépend de la fidélité à leur principe. Cette fidélité, la gauche ecclésiastique doit en faire preuve en défendant l'Evangile contre le matérialisme et le naturalisme ; la droite, en repoussant le papisme et le cryptopapisme ; le centre, en abordant de front les questions de principe qui se poseront à l'avenir.

12. L'application du principe fondamental du protestantisme aux domaines spéciaux de la doctrine, du culte et de la constitution, exige une étude spéciale. Sur le terrain de l'individualisme chrétien, la doctrine ne devra chercher que dans le seul Evangile du Seigneur le fondement sur lequel se sont élevés les systèmes dogmatiques des différentes Eglises, comme déjà auparavant ceux des différents apôtres. Le culte, affranchi de tout intellectualisme, devra devenir de plus en plus l'affaire de toute la communauté, et être complété par des fêtes religieuses populaires en même temps que par des actes de dévotion domestiques. La constitution, enfin, doit tenir pleinement compte de la conscience individuelle, mais en même temps sauvegarder l'autonomie de la vie ecclésiastique et la mettre à l'abri de toutes les influences extérieures, de nature politique, qui chercheraient à s'exercer sur elle.

Traduit par L. F.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Bædeker et Socin. — Palestine et Syrie [1].

Nous possédions jusqu'ici dans notre langue, en fait de manuel du voyageur en Palestine, le volume de la collection des Guides-Joanne qui a paru en 1861 et avait pour principal auteur le docteur Emile Isambert. Cet itinéraire, de plus de 1100 pages, n'est pas sans valeur, malgré d'assez nombreuses erreurs de détail ; mais la Palestine n'y occupe qu'une place restreinte. L'ouvrage, en effet, s'étend à tout l'Orient : Malte, la Grèce, la Turquie d'Europe, la Turquie d'Asie, la Syrie, la Palestine, l'Arabie Pétrée, le Sinaï et l'Egypte. Voici un *Guide Bædeker*, de plus de 600 pages compactes, qui n'embrasse que la Palestine et la Syrie. Ce manuel a paru pour la première fois en 1875 et n'a pas tardé à être traduit en anglais. Une seconde édition allemande en a été publiée en 1880. C'est sur cette édition revue et augmentée qu'a été faite la traduction française que nous avons sous les yeux.

En nous l'offrant, l'éditeur a rendu un vrai service, non seulement aux voyageurs qui iront visiter la Terre-sainte, mais à tous ceux qui désirent apprendre à la mieux connaître, en particulier aux théologiens que leurs goûts ou leur vocation appellent à s'occuper de géographie biblique. C'est à ce point de vue surtout que ce Guide nous intéresse et qu'il a pour nous une réelle valeur.

[1] *Palestine et Syrie.* — Manuel du voyageur, par K. Bædeker. Leipzig, Karl Bädeker, éditeur, 1882. XIV et 631 pages. — Prix : 16 marcs.

Que ceux à qui le nom de *Guide* et la couverture rouge bien connue inspireraient quelques doutes à cet égard, se hâtent d'en revenir. Le volume que nous leur signalons ne sera déplacé dans aucune bibliothèque théologique bien composée. Disons mieux : il devrait se rencontrer dans la bibliothèque, ou plutôt sur la table et entre les mains de quiconque veut étudier sérieusement les pays bibliques.

Après les renseignements généraux, qui sont essentiellement à l'usage des voyageurs, l'ouvrage offre un aperçu géographique, un résumé historique et des données statistiques sur la Palestine et la Syrie ; un chapitre sur l'islamisme, les mœurs et les usages des indigènes ; une douzaine de pages sur la langue arabe, avec un vocabulaire et des échantillons de conversation en dialecte vulgaire ; un coup d'œil historique sur l'art en Syrie. Cette substantielle introduction se termine par une indication sommaire d'ouvrages relatifs à Jérusalem et à la Palestine.

A la page 133 commence l'itinéraire proprement dit. Il prend pour point de départ Jaffa, et nous conduit, d'une part, jusqu'à Pétra et à el-'Arîch (le « ruisseau d'Egypte »), d'autre part, à Damas et bien au delà, à Palmyre, à Halep et aux principales villes du littoral, Beyroût, Tripoli, etc., pour finir par Alexandrette, en passant par Antioche : 38 *routes* en tout, y compris le séjour à Jérusalem et les excursions dans ses environs immédiats. Inutile de dire que l'histoire et la topographie de la ville sainte occupent dans le livre une place en rapport avec leur importance et avec le grand nombre de questions controversées auxquelles on s'y heurte pour ainsi dire à chaque pas.

M. Bædeker a eu la main singulièrement heureuse en confiant la rédaction de son Manuel à notre compatriote, M. Albert Socin, de Bâle, actuellement professeur de langues sémitiques à l'université de Tubingue. M. Socin a fait en Orient plusieurs séjours prolongés, le dernier spécialement en vue de la composition de ce volume. La langue actuelle du pays ne lui est pas moins familière que l'idiome des anciens Hébreux. De plus, il a fait une étude particulière de la littérature relative à la Palestine, étude qu'il poursuit avec la plus grande attention et dont il dépose les fruits dans les remarquables comptes rendus annuels de la *Revue* que publie la

Société allemande pour l'exploration de la Palestine. C'est dire que son ouvrage représente fidèlement l'état actuel de la science en ce qui concerne cette terre classique. Joignez à cette exacte connaissance des lieux, de la langue et de la « littérature du sujet, » une sage réserve dans les questions douteuses et, quant à la forme, un style simple, clair, coulant. La traduction, dans les passages où nous l'avons comparée à l'original, nous a paru exacte. Elle est en général correcte et se lit facilement. Les quelques germanismes qui s'y rencontrent ne nuisent en rien à l'intelligence du texte.

Ce qui augmente encore la valeur de l'ouvrage, ce sont les cartes, les plans et les vues dont il est accompagné. Les cartes, au nombre de 18, ont été dressées par un maître en cartographie, M. H. Kiepert. Parmi les vues, on remarque surtout un beau panorama de Jérusalem, depuis le mont des Oliviers, gravé d'après des photographies récentes. Des 44 plans que renferme la seconde édition allemande, il en est un qui n'a pas été reproduit dans l'édition française, c'est celui de Jérusalem ancienne d'après les conjectures de Fergusson, Schulz, Robinson, Sepp, Furrer et Tobler.

Nous espérons que l'accueil qui sera fait à ce Guide encouragera l'éditeur à faire passer aussi dans notre langue son Manuel du voyageur dans la basse Egypte et la presqu'île du Sinaï, qui en est le complément presque obligé. H. V.

ALBERT REVEL. — LE NOUVEAU TESTAMENT TRADUIT EN ITALIEN[1].

Le besoin qui s'est fait sentir un peu partout, dans la chrétienté protestante, de posséder la Bible dans des versions meilleures que celles qui sont depuis plus ou moins longtemps en usage, paraît s'être éveillé aussi parmi les chrétiens évangéliques d'outremont. Notre collaborateur, M. A. Revel, professeur d'exégèse à l'école de théologie de Florence, a voulu venir au-devant de ce besoin en publiant une version du Nouveau Testament. Plutôt que de remanier l'ancienne version de Jean Diodati (1607), œuvre originale,

[1] *Il Nuovo Testamento del Nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo*, tradotto sul testo originale da A. Revel. — In Firenze, coi tipi dell'Arte della Stampa, 1881. — XV et 536 pages.

très remarquable pour l'époque qui l'a vue naître, et dont il convient de respecter l'individualité littéraire, M. Revel a préféré livrer, lui aussi, un travail original. Il a déposé dans cet élégant volume, qui fait honneur à la typographie florentine, le fruit mûr de dix années d'études.

Il ne nous appartient pas de juger cette œuvre au point de vue de la traduction elle-même. Notre appréciation ne pourrait être que l'écho des jugements que nous avons entendu porter sur elle par des personnes compétentes. Et ces jugements sont tout en faveur du traducteur. Nous voulons simplement faire connaître les principes qu'il a suivis à l'égard du texte et la manière dont il a ordonné son livre pour en rendre l'usage à la fois aussi agréable et aussi fructueux que possible. Lui-même s'en est expliqué dans une préface où il justifie les innovations introduites dans sa version.

Quant au texte, M. Revel s'est servi de l'édition de Scrivener (Cantabrig. 1877), où le texte de Robert Etienne, de 1550, est collationné jusque dans les moindres détails avec ceux de Lachmann, de Tischendorf (8e édit.) et de Tregelles. L'accord presque continu de ces trois sommités critiques, en face du texte reçu, a été sa norme à peu près invariable. C'est dire qu'il a omis dans sa traduction toutes les interpolations telles que Math. VI, 13; Act. VIII, 37; 1 Jean V, 7, 8; Jean V, 3 *b*, 4. Quant aux péricopes Marc XVI, 9-20 et Jean VII, 53-VIII, 11, elles sont mises entre crochets, et la seconde est accompagnée d'une note où sont résumés les témoignages critiques qui s'y rapportent. Dans 1 Tim. III, 16 *il quale* est substitué à *Dio*, et les mots : *colonna e fondamento della verità* sont rattachés, non pas à ce qui précède (l'Eglise du Dieu vivant), mais à ce qui suit (le mystère de la piété).

Le texte de chaque livre, à l'exception des plus courts, est divisé en un certain nombre de sections munies d'un titre aussi abrégé que possible. Ainsi dans Matthieu : I. *Infanzia di Gesù* (capitoli I, II) ; II. *L'avvenimento del Messia* (cap. III, IV); III. *Il sermone sul monte* (cap. V-VII), et ainsi de suite, douze sections en tout. Les chiffres traditionnels des chapitres et des versets sont relégués à la marge intérieure, tandis qu'à la marge ex-

térieure figurent les sommaires des péricopes ou alinéas. Les citations de l'Ancien Testament sont imprimées en italiques et accompagnées de l'indication du passage d'où elles sont tirées. A titre d'essai, M. Revel a joint un choix de notes explicatives, au bas de la page, à la traduction de l'évangile de saint Jean. Les cantiques sont imprimés de manière à faire ressortir le *parallélisme*. Les épîtres portent en tête l'indication de la date et du lieu présumés de leur composition, et un sous-titre dans lequel le traducteur a cherché à résumer en un ou deux mots le contenu, l'idée mère de tout le morceau; par exemple, pour l'épître aux Galates : *l'Evangelo della fede*, pour celle aux Romains : *la Giustizia di Dio*, etc.

L'innovation qui est le plus personnelle à l'auteur et par laquelle, à première vue, il s'écarte le plus de l'usage reçu, concerne l'ordre des livres du Nouveau Testament. Il a essayé, pour me servir de ses propres termes, de « concilier le mieux possible le principe d'affinité et l'ordre chronologique. » De là quatre groupes : 1° les synoptiques et les Actes; 2° les épîtres pauliniennes dans l'ordre suivant : 1 et 2 Thes., Gal., Tite et 1 Tim., 1 et 2 Cor., Rom., Eph., Col. et Philém., 2 Tim. et Phil.; 3° Jacques, Pierre, Jude et les Hébr.; 4° les écrits johanniques : Apocalypse, épîtres et évangile.

Ajoutons que le volume est enrichi de trois *index :* un index des passages de l'Ancien Testament cités dans le Nouveau ; un index alphabétique en rapport avec les sommaires de la marge et formant toute une petite concordance ; enfin, une table des matières, reproduisant les principales subdivisions de chaque livre avec leurs titres.

M. Revel est sans doute le dernier à prétendre que cette première édition soit une œuvre définitive. Tel que nous le connaissons, il aura l'œil et l'oreille ouverts à tous les avis autorisés qui pourront se produire, afin d'en profiter pour le perfectionnement formel et matériel de sa version. Dès maintenant, nous souhaitons bon accueil à ce beau travail, auquel chaque page atteste que l'auteur a mis tout son cœur non moins que tout son savoir.

V. R.

GUSTAVE KRÜGER. — REMARQUES SUR LA VERSION SEGOND[1].

Après la campagne dogmatique entreprise contre la version Oltramare, on pouvait bien s'attendre à ce que la version Segond, à son tour, n'échapperait pas à l'assaut d'une critique du même genre. Cela devait être. Le Nouveau Testament de M. Oltramare n'est guère plus révolutionnaire, au point de vue de la tradition dogmatique, que ne l'est l'Ancien Testament de son collègue. Du reste, ni l'un ni l'autre ne sont d'un révolutionnarisme bien dangereux pour la foi.

Tel n'est pas, en ce qui concerne l'œuvre de M. Segond, l'avis de M. le pasteur Krüger. Il a dressé contre elle un réquisitoire en règle. Cette version renferme, selon lui, bon nombre d'erreurs et d'inexactitudes qui en font une traduction « infidèle, » source de dangers pour toutes les Eglises de langue française qui retiennent la vérité évangélique. Son introduction dans les Eglises serait un vrai désastre. Ces erreurs affectent principalement, dans l'Ancien Testament, les prophéties messianiques et « l'uniformité de traduction, » c'est-à-dire le principe que le même mot de l'original doit être rendu par le même mot français. Elles doivent être attribuées, ces erreurs, à la base dogmatique insuffisante, vacillante, de M. Segond, c'est-à-dire au fait qu'il ne croit pas à la pleine inspiration des Ecritures ou au moins à l'autorité du Nouveau Testament.

De toutes les versions françaises celle qui approche le plus de l'idéal de M. K. c'est la version de Lausanne, œuvre unique, nourriture substantielle, dont on ne peut plus se détacher, une fois qu'on en a l'habitude. Seule elle permet au lecteur qui ne peut pas recourir aux textes originaux de comparer Ecriture avec Ecriture. Elle remplace presque le texte original. C'est elle qu'il faudrait ériger en version *unique* dans les Eglises évangéliques de langue française, avant que des versions infidèles n'y aient com-

[1] *Remarques sur la version de la Bible de M. Louis Segond*, docteur en théologie, par Gustave-A. Krüger, pasteur de l'Eglise évangélique libre de Vabre (Tarn.) — Paris, J. Bonhoure et Cᵉ, éditeurs, 1881. — XII et 84 pages.

mencé leurs ravages. Des hommes « fidèles » la reviseraient, toujours d'après les mêmes principes, une ou deux fois par siècle.

Nous ne sommes rien moins qu'un détracteur de la version de Lausanne. Elle a d'incontestables mérites. La meilleure preuve qu'elle répond à certains besoins, c'est qu'elle en est, du moins quant au Nouveau Testament, à sa 4e édition. Mais si elle répond à *certains* besoins, elle ne répond pas à *tous* les besoins. De toutes nos versions elle est la plus *exacte*, cela est certain. Mais est-elle *fidèle* à proportion? C'est une tout autre question.

Que toute traduction doive partir d'une version aussi littérale que possible du texte, et qu'il faille, dans la mesure du possible, traduire le même mot de l'original par le même mot français, ce sont là des principes auxquels nous souscrivons des deux mains. Pour y adhérer il n'est pas besoin de croire à l'inspiration littérale des livres bibliques, il suffit du respect que tout philologue consciencieux a pour le texte qu'il doit interpréter. Mais on peut être un grammairien très exact, tout en étant un peu fidèle interprète. Il ne s'agit pas de calquer, mais de traduire, c'est-à-dire de *faire passer* un texte du domaine d'une langue dans celui d'une autre, en tenant compte du génie de la seconde non moins que de celui de la première. Traduire n'est pas un travail de manœuvre, si scrupuleux et si bien outillé soit-il; c'est une œuvre d'artiste.

Soyez littéral, c'est bien, mais soyez-le avec discernement et avec goût. Tout est là. Traduire une strophe de Job d'après les mêmes procédés qu'un texte de loi cérémonielle; un hymne tel que 1 Cor. XIII de la même façon et, si je puis ainsi dire, du même souffle qu'un simple et naïf récit de la Genèse ou des synoptiques; un chapelet de gnomes salomoniques comme une déduction dogmatique de l'apôtre Paul; faire passer tout cela au même calibre, appliquer partout avec la même raideur le même principe d'*exactitude*, ce ne serait pas être *fidèle*, — le fît-on par principe de « fidélité » envers le dogme de l'inspiration plénière ou pour tout autre motif.

Traduire le même mot de l'original par le même mot français : on a raison de le faire *toutes les fois que cela est possible*. Mais quel est l'oracle qui décidera jusqu'à quel point, dans chaque cas, cela est possible ou non? M. Krüger lui-même est obligé de faire

des réserves. C'est donc une question de plus ou de moins. Tel traducteur peut trouver utile, dans un passage donné, de se départir de l'uniformité de traduction, tandis que tel autre estimera qu'il n'y a aucune nécessité à le faire. Il est possible que le premier ait agi sans nécessité absolue ; est-ce une raison pour le traiter de traducteur « infidèle? » N'est-ce pas pour être plus *fidèle* qu'il a cru devoir être moins *exact?*

Nous ne prétendons pas dire que les critiques que M. Krüger adresse à la version Segond soient sans aucun fondement. M. Segond n'est pas impeccable. Sa version est susceptible de revision. Mais nous ne saurions approuver le procès de tendance qu'on a cru devoir lui faire. Une œuvre de science et de conscience comme celle de l'honorable professeur de Genève mérite mieux que cela. Nous ne saurions pas davantage partager l'engouement de M. Krüger pour la version de Lausanne. L'éloge qu'il fait de la version de son choix en disant qu'elle remplace presque le texte original, est d'ailleurs un éloge assez équivoque. Je crains bien qu'aux yeux de plus d'un lecteur, même fidèle, ce ne soit rien moins qu'une recommandation. Et si jamais les Eglises de langue française en venaient à se décider pour une version *unique*, je doute fort que les vœux du respectable pasteur de l'Eglise libre de Vabre fussent accomplis. D'ici là, grâce à Dieu, il y a place sous le soleil et dans l'Eglise pour l'une *et* l'autre des versions en cause, et pour d'autres encore. H. V.

Otto Zœckler. — La doctrine de l'état primitif de l'homme[1].

La question des origines de l'humanité est une de celles qui se posent toujours, et chaque nouveau travail sur ce sujet ne fait que nous convaincre de l'importance d'une pareille étude. Aussi tenons-nous à recommander le livre de Zœckler, paru il y a déjà trois ans, à tous ceux que les problèmes théologiques ont encore

[1] *Die Lehre vom Urstand des Menschen*, geschichtlich und dogmatisch-apologetisch untersucht von O. Zœckler, Doctor und Professor der Theologie. 337 Seiten. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1879.

le don de passionner. Clarté, vie, art de grouper les arguments, voilà ce qui distingue l'ouvrage dont le titre est indiqué plus haut. Nous aurions de sérieuses réserves à faire sur certaines déductions, en particulier sur la manière dont M. Zœckler considère la longue durée de la vie des patriarches : il y voit comme un prolongement de la gloire du paradis. Ce sont là spéculations de théologien. Mais prise dans son ensemble, cette œuvre est une intéressante réponse aux désolantes théories qui ont cours dans le monde de la science sur l'état primitif de l'homme.

On sait que pour la philosophie du « pur monisme » les origines humaines ne doivent pas être cherchées ailleurs que dans les instincts de l'animalité. Cette philosophie repousse comme contraire aux faits la doctrine d'un premier état d'innocence et de bonheur. Dans le congrès des anthropologistes allemands qu'il fut appelé à présider à Kiel en 1878, Schaaffhausen n'hésite pas à déclarer que plus nous remontons en arrière, plus nous trouvons l'homme se rapprochant de l'animal. Même des positivistes modérés, tels que Lasker, relèguent dans le domaine de la foi le dogme de l'intégrité originelle. A leur avis, l'idéal doit être cherché non en arrière, mais en avant, dans un progrès incessant. La théologie libérale moderne conteste aussi l'existence d'un âge d'or au commencement de l'histoire. O. Pfleiderer, à Berlin, écrit que « tout ce que l'Eglise a enseigné depuis Augustin sur l'état de l'homme avant la chute n'est que de la fantaisie pure et simple[1], car la dignité humaine peut très bien s'accommoder d'un point de départ inférieur ; la grandeur à atteindre se trouve au terme du développement, non à son origine. »

C'est contre de telles assertions que proteste M. Zœckler. Il veut montrer que ce sont là des conclusions précipitées, des idées préconçues, et que l'*acceptation d'un état primitif d'intégrité, d'innocence et de bonheur est la clef indispensable de l'histoire de l'humanité*. Lorsqu'on recueille impartialement, sans préjugés, les données que nous fournit l'histoire religieuse des peuples et même leur histoire profane (langues, débris de l'industrie, etc), on se convaincra que cette thèse n'est pas un simple article de foi,

[1] O. Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, pages 505-536.

mais une vérité attestée par les témoignages irrécusables de la science.

1. Nous ne nous arrêterons pas longuement sur les idées émises par les pères de l'Eglise et les réformateurs. Presque tous tendent à exagérer les prérogatives physiques et morales de l'homme avant la chute, bien qu'il ne manque point dans l'histoire de l'Eglise de théologiens qui font du premier homme un être d'une intelligence limitée. Il y a accord sur l'unité originelle de la race.

2. Quant à la doctrine biblique, il faut remarquer que les textes scripturaires commencent par la déclaration significative que l'homme a été créé à l'*image de Dieu*. Ainsi le document elohiste, Genèse I, 26, 27. Le document jehoviste, Genèse, II, 17 parle d'une *âme vivante*, mais les deux passages affirment également la personnalité libre et spirituelle de l'homme, sa dignité morale par opposition à la vie impersonnelle des autres créatures. L'un et l'autre excluent l'idée de péché et relèvent l'obéissance filiale, la vie selon l'esprit (comp. Job, XXXIII, 4; Zach. XII, 1; Eccl. XII, 7.) La Genèse renferme d'autres passages analogues, ainsi V, 1, 2, et IX, 6. Dans le Psaume VIII, 6 sq., même notion d'image divine. Le Nouveau Testament ne dément point cette conception. L'épître de Jacques III, 9 insiste aussi sur la ressemblance divine. L'apôtre Paul 1 Corinthiens XI, 7-9 dit que l'homme est l'image et l'honneur (propr. la gloire, le reflet) de Dieu. On peut rapprocher Ephésiens IV, 26 et Colossiens III, 9, ainsi que Actes XVII 28, « nous sommes de la race de Dieu. »

Ce n'est pas seulement dans une personnalité libre et spirituelle ou dans la domination sur la nature que réside la ressemblance divine, mais dans les deux à la fois. Les récits de l'Elohiste et du Jehoviste semblent insister d'abord sur le privilège de la domination sur la nature (comp. Ps. VIII, 6 sq. et Hébr. II, 8), ce qui explique pourquoi on a été amené à insister surtout sur ce côté. Mais que l'image divine consiste surtout dans un rapport religieux et moral, auquel la prérogative de la domination sur le monde inférieur des créatures ne sert que d'expression, c'est ce qu'attestent des passages tels que Genèse V, 1-13 et particulièrement Genèse IX, 6.

Il faut nécessairement distinguer entre l'image divine dans le sens étroit du mot, image qui a été perdue par le péché, et l'image générale qui est demeurée malgré le péché. L'intégrité paradisiaque s'est perdue et l'innocence originelle ne peut être remplacée que par la justice nouvelle communiquée par la grâce. Néanmoins l'homme tombé est resté dans un certain sens l'image de Dieu. S'il n'en était pas ainsi, l'Ecriture ne présenterait pas l'engendrement de Seth par Adam et Eve comme un acte de reproduction de l'image divine; elle ne défendrait pas non plus de verser le sang humain en s'appuyant sur l'image divine de l'homme. Si l'image divine eût été ravie à l'homme dans sa totalité, jamais il n'eût pu se relever de sa chute.

Bien plus, et c'est là le point de vue original de M. Zœckler, les récits bibliques nous montrent dans le développement de l'humanité après la chute deux courants parallèles, un procès successif de dégénérescence et des efforts de relèvement. La gloire du paradis n'a disparu que graduellement, ce qu'atteste la durée décroissante de l'âge des patriarches. Entre Adam et Noé, c'est-à-dire dans un espace de 1500 ans, la durée de la vie des hommes pieux varie entre 1000 et 700 ans. Les nombres 930, 912, 905, 910, 895, 962, 365, 969, 777, et 950 désignent l'âge des dix patriarches de cette période. De Noé à Abraham, soit durant un espace de temps de cinq cents ans environ, les âges les plus élevés des Noachides oscillent entre 600 et 175 ans, et cela dans une échelle décroissante comme le témoigne la série : 600 (Sem), 483, 433, 464, 239, 239, 230, 148, 205, 175. Un troisième et dernier degré est celui des patriarches israélites, période d'environ cinq cents ans d'Abraham à Moïse. Isaac 180, Jacob 147, Ismaël, Lévi et Amram 137, Kahath 133, Aaron 123, Moïse 120, Joseph 110. Depuis le don de la loi, l'âge normal (Ps. XC, 10) d'une vie ordinaire est de 70 à 80 ans et la parole de Jacob à Pharaon, Genèse XLVII, 9 sanctionne bien ce qui vient d'être établi. Les essais tentés pour réduire les années des patriarches à trois, quatre ou six mois, ne reposent que sur une exégèse arbitraire. Même arbitraire dans l'assertion que les généalogies des patriarches contiendraient non point des noms propres, mais des noms de

peuples ou de tribus, puisque tous les traits de l'histoire biblique sont des traits individuels. A plus forte raison doit-on repousser l'interprétation mythique.

En rapport avec cette diminution graduelle de la vie, on peut remarquer la dégénérescence morale des hommes, leur vie de plus en plus grossière et leur penchent à l'idolâtrie. Citons à l'appui Genèse VI, 1-4, la dispersion des peuples après la construction de la tour de Babel, l'état des Israélites en Egypte lorsque Moïse tenta de les délivrer. Cette dégradation morale est confirmée par le Nouveau Testament, Hébreux XI, 8 sq. et surtout épître aux Romains I, 18-32.

Mais à côté de ce courant croissant de corruption morale, on peut constater une marche en avant, des efforts de relèvement, particulièrement pour l'accomplissement de la tâche de l'homme envers la nature. De nombreux traits de ce progrès que nous pourrions appeler « économique, » se retrouvent dans les documents révélés, bien que l'histoire biblique qui veut être avant tout une histoire religieuse, laisse plutôt dans l'ombre ce côté de la vie humaine. Ainsi l'emploi de peaux de bêtes pour se couvrir, Genèse III, 22, le développement de l'agriculture et de l'élève du bétail, Genèse IV, 2, le travail des métaux. (Tubal Caïn Gen. IV.) Voyez encore l'habile construction de l'arche, Genèse VI, 14 sq., la culture de la vigne IX, 20, etc.

3. L'existence d'un état primitif de bonheur, tel que l'établit la révélation, n'est point ignorée par le *paganisme*. D'anciennes traditions chinoises parlent de la « grande unité » primitive pendant laquelle l'homme régnait encore au milieu des animaux, sur une terre où tout croissait sans culture, accomplissant la vertu sans le secours de la science et vivant dans l'innocence sans éprouver les convoitises de la chair. C'est un désir immodéré de savoir (d'après Hoaï-man-tsé) qui a précipité l'homme dans la perdition. La théologie mongole mentionne quatre âges du monde. Dans le premier âge les hommes, doués d'une sainteté parfaite, ont vécu jusqu'à quatre-vingt mille ans, mais les âges suivants auraient amené des vies toujours plus courtes et plus mauvaises. Chez les Karènes, il y a des traditions sur la création du monde

et de l'homme, sur la chute, le déluge et la dispersion des peuples, qui ont étonné les missionnaires évangéliques par leurs analogies avec les récits scripturaires.

D'anciens documents indous ont des réminiscences frappantes du paradis. Ils parlent d'un arbre de vie, Soma, sous leqnel un serpent a combattu avec le dieu de la lumière, Indra. Pour les Iraniens, l'arbre de vie créé par Ahouramazda avait la propriété de communiquer l'immortalité. Les premiers hommes, affranchis de la mort, ont vécu dans l'innocence jusqu'au moment où Yima se laissa entraîner par orgueil à suivre la voie du mensonge et exclut ainsi sa postérité du paradis. La religion des anciens Egyptiens enseigne une création de l'homme d'après l'image divine. Les Phéniciens, selon Josèphe, assignent à leurs plus anciens patriarches un âge très élevé. Sur les monuments des Babyloniens l'arbre de vie joue un rôle analogue au Soma perso-indou. On connaît chez les Romains l'âge d'or de Saturne. L'Enéide VIII, 315-327 insiste sur la dégénérescence croissante des premiers hommes. Les traditions germaniques distinguent dix patriarches avant le déluge, et le premier homme, d'après l'Edda, devrait avoir atteint un âge très avancé. En Grèce aucun trait ne manque, ni l'âge d'or, ni la longue vie des premiers hommes et leur complète félicité jusqu'au moment où Pandore, l'équivalent d'Eve, eut ouvert sa boîte fatale. Comp. Hésiode Ἔργα καὶ ἡμέραι 109-201.

4. La *paléontologie* n'infirme nullement les données de la révélation, car les dessins passablement artistiques qui remontent à la période de l'homme du renne ou à l'âge de la pierre, n'annoncent pas une race si inférieure et voisine du singe, comme on le prétend. Ce ne sont point des simiens qui ont manié les haches de pierre, et les crânes d'êtres humains retrouvés dans les cavernes ne permettent pas non plus d'établir une parenté avec les espèces animales. Ils ne sont pas sensiblement différents des crânes actuels.

On peut aussi tirer une instance décisive du *langage humain*. Quand, dans le second chapitre de la Genèse, l'auteur sacré attribue à l'homme la capacité de nommer les êtres qui défilent devant lui, il proclame par cela même sa supériorité sur les animaux. La langue est dans un rapport étroit avec la pensée, et il

est impossible de constater chez les animaux un langage spontané. Tout ce qu'on obtient d'eux est le fait de l'imitation et ne passe point aux descendants.

La science des religions établit que les divers peuples ont eu, à l'origine, foi en un être supérieur unique. Le *sentiment religieux* est encore l'apanage exclusif de l'homme, et il faut toute la bonne volonté ou plutôt les préjugés du matérialisme pour découvrir dans le chien des sentiments analogues aux dispositions religieuses de l'homme. Les faits sont contraires aussi à l'idée d'un fétichisme primitif d'où seraient sorties des religions plus élevées. Le fétichisme apparaît bien plutôt comme une dégradation, la corruption d'une religion plus pure. Les sacrifices et les prières que nous retrouvons dans toutes les religions sont un témoignage probant en faveur d'une chute primitive et de la nécessité d'une expiation. Ainsi également l'usage de la circoncision, les jeûnes, les ablutions, l'ascèse, etc.

M. Zœckler termine son intéressant ouvrage en montrant que les caractères physiologiques de l'homme attestent aussi l'unité primitive de la race. Les hommes de toutes les nations sont susceptibles de croisement et ces croisements sont féconds. Partout le squelette est le même; il y a même durée du temps de la grossesse, même pouls moyen, même température normale du corps. Les résultats remarquables des missions au milieu des tribus les plus dégradées témoignent d'une unité spirituelle et d'une origine commune.

Quant au berceau de l'humanité on ne saurait sans témérité vouloir en préciser la place. D'après la Bible et l'ensemble des traditions, ce doit être l'Asie méridionale avec l'Euphrate comme limite extrême à l'ouest et l'Indus ou le Gange à l'est. A plus forte raison doit-on renoncer aussi à assigner à l'humanité un âge précis. En tous cas celle-ci ne doit pas remonter au delà de huit à dix mille ans, comme le déclarent des hommes dont la science s'honore (de Quatrefages, Rutimeyer et de Baer.)

AD. CORREVON.

E. Chastel. — Histoire du christianisme. Seconde période : de Constantin a Mahomet[1].

Après avoir, dans un précédent article[2], accompagné M. Chastel à travers son premier volume, nous venons donner aujourd'hui une brève analyse de la seconde partie de son ouvrage.

L'édit de Milan, qui proclamait le règne de la tolérance religieuse, avait placé les chrétiens sous la protection de lois de l'empire. Les propriétés des églises, confisquées naguère par les persécuteurs, avaient été rendues à leurs possesseurs primitifs. Constantin accueillait avec bienveillance les évêques à sa cour, sans embrasser cependant la religion nouvelle.

Ce souverain, en effet, bien qu'attribuant sa victoire sur Maxence à l'intervention miraculeuse du Christ, restait un adepte des anciens cultes. Le Dieu des chrétiens était à ses yeux un protecteur puissant dont il était sage et prudent de se ménager l'appui, sans négliger pour cela de sacrifier aux divinités de la Grèce et de Rome.

La situation se modifia après la défaite de Licinius qui s'était appuyé sur le parti païen. Constantin, désormais seul maître de l'empire, donna à l'Eglise des gages non équivoques de sa faveur. L'influence des évêques devint prépondérante. La nouvelle capitale de l'empire, Constantinople, gouvernée exclusivement par des magistrats chrétiens, fut un des principaux centres d'activité du nouveau culte. Malgré ces marques incontestables de son bon vouloir envers la foi nouvelle, l'empereur ne rompit jamais complètement avec l'ancienne.

Préoccupé avant tout du maintien de la paix dans ses vastes états, ménageant avec le plus grand soin les sentiments des païens, il ne cessa point de porter le titre de souverain pontife, et attendit l'heure de la mort pour faire profession ouverte de christianisme.

[1] *Histoire du christianisme* depuis ses origines jusqu'à nos jours, par Etienne Chastel, professeur de théologie historique à l'université de Genève. Tom. II, premier âge. Seconde période : De la conversion de Constantin à l'hégire de Mahomet. Paris 1881. 631 pag.

[2] Voir la *Revue* de janvier.

Ses successeurs immédiats n'imitèrent point sa prudente réserve. Poussés par des prélats courtisans plus avides de domination que soucieux de pratiquer les préceptes évangéliques, ils se laissèrent entraîner à persécuter les adeptes des anciens cultes. Le paganisme ne possédait déjà plus la direction morale du monde antique. L'essai avorté de restauration religieuse de Julien avait bien montré qu'il n'était plus qu'un corps sans âme, qu'on pouvait laisser mourir de sa mort naturelle. Mais le pouvoir devenu chrétien reprenant les traditions romaines, se fit persécuteur à son tour, cherchant à établir dans l'empire l'unité de croyance.

Théodose le Grand, non content de priver les prêtres païens des subsides de l'Etat, ordonna la destruction de leurs temples, défendit rigoureusement tout sacrifice aux anciennes divinités et chargea même les évêques de surveiller, dans leurs diocèses respectifs, l'exécution de ces édits.

Justinien marcha sans scrupule dans la même voie. L'ancienne religion, chassée de ses sanctuaires, avait trouvé un asile dans les écoles des rhéteurs et des philosophes; elles sont fermées par ordre. Bientôt le païen, mis au ban de la société civile, ne peut ni hériter ni témoigner en justice. Il doit recevoir le baptême sous peine d'exil et de confiscation. Une fois baptisé, s'avise-t-il de retourner à son ancienne croyance, il sera puni de mort. Inutile de dire que les païens sont exclus de presque toutes les charges publiques et que les richesses affectées à leur culte deviennent la proie du fisc. A partir de ce moment, le paganisme ne fut plus que la religion des basses classes de la société; mais là du moins il avait de solides racines, puisqu'il ne disparut en Orient qu'à l'époque des invasions musulmanes, et en Occident qu'au VIIIe siècle.

Avec les successeurs de Constantin, le christianisme étant devenu la religion officielle de l'empire, les chefs de l'Eglise ne tardèrent pas à prendre place dans la hiérarchie des fonctionnaires publics.

Déjà par le décret de Milan, l'Eglise, déclarée personne légale, était devenue apte à acquérir. Bientôt le gouvernement lui accorde des subsides, la met en possession des temples enlevés aux païens, fournit des moyens de transport aux prélats convoqués aux conciles. Les membres du clergé chrétien sont, comme naguère les prêtres du paganisme, exempts des charges curiales et de la plu-

part des impôts. Bien plus, les évêques, juges officiels des clercs, interviennent, comme arbitres, dans une foule de différends et sont reconnus comme les protecteurs légaux, les défenseurs attitrés des pauvres, des malades, des opprimés. Les Eglises deviennent des lieux d'asile à la porte desquels la justice voit expirer son pouvoir. A partir de Théodose, les hérétiques sont punis par le bras séculier. On le voit, le système théocratique du moyen âge est déjà formé. L'Etat protège l'Eglise, mais lui fait payer parfois assez cher l'appui qu'il lui accorde. L'empereur intervient dans les délibérations des conciles ; non seulement il s'attribue le droit de confirmer les évêques, mais encore il les nomme souvent lui-même au mépris des canons.

Toutefois, si l'Eglise grecque tomba promptement sous le joug de la césaropapie, il n'en fut pas de même de celle d'Occident. Là les évêques avaient en face d'eux des rois barbares, saisis parfois d'une terreur superstitieuse à la voix du prêtre leur reprochant leurs forfaits. Les hauts dignitaires ecclésiastiques surent profiter de ces circonstances favorables pour exercer, sur leurs sauvages ouailles, une influence souvent salutaire. Ce sera l'éternel honneur de l'Eglise latine d'avoir, aux jours troublés du moyen âge, combattu avec énergie pour la cause de l'autonomie de la société religieuse, servant ainsi les intérêts du droit et de la justice.

Si de la situation extérieure de l'Eglise nous passons à sa vie interne, nous y verrons se développer promptement les conséquences des doctrnes émises dans la période précédente.

La hiérarchie s'affermit, les laïques sont exclus de toute participation au gouvernement de la communauté. Selon la remarque de l'illustre Baur, l'idée de l'Eglise forme le dogme capital de la période qui nous occupe. Le prêtre est devenu le canal nécessaire des grâces divines, l'intermédiaire obligé entre Dieu et le fidèle, de là l'importance attribuée à l'ordination et au choix des clercs qui devient presque partout l'apanage de l'épiscopat. Le peuple n'est plus consulté que pour la forme dans l'élection des évêques. Ceux-ci, en revanche, voient leur pouvoir s'accroître rapidement. Seuls ils ont droit d'officier ou de faire officier dans leur cathédrale ; seuls ils votent dans les conciles provinciaux. Déjà le siège de Rome réclame la suprématie universelle ; mais ses prétentions,

repoussées par l'Eglise grecque, ne parviennent pas à se réaliser et les conciles généraux demeurent l'autorité suprême et sans appel de la société religieuse.

La simplicité primitive du culte s'altérant de plus en plus, l'art s'y introduisit sous la forme du chant, de la musique. En Orient ce chant s'exécutait de trois manières différentes. Parfois tous les fidèles y prenaient part; d'autres fois, un chantre à gages entonnait les diverses strophes de l'hymne que l'assemblée achevait en chœur. Enfin, souvent aussi, deux bandes distinctes de chanteurs s'entrerépondaient alternativement. Ce dernier mode d'exécution musicale, usité à Constanstinople, frappa Saint-Ambroise d'admiration. Il s'empressa de l'introduire en Occident où il subsista jusqu'aux jours de Grégoire le Grand. Cette musique artistique et figurée ayant suscité des protestations de la part des rigoristes, le célèbre pontife rétablit l'usage de l'antique mélodie sans rythme ni mesure, chantée à l'unisson par tous les choristes; de là sa désignation de *cantus planus* par opposition au rythme ambroisien. A la même époque, certains cloîtres d'Occident, Saint-Denys de Paris par exemple, instituèrent, dans leur communauté, le chant perpétuel des louanges de Dieu. Pour vaquer à cet office, les moines furent divisés en escouades se relevant de trois en trois heures, afin que le service divin ne fût jamais interrompu. Outre le chant on employait, dans le culte public, la lecture de morceaux choisis des évangiles et des épîtres, lecture qui se faisait encore en langue vulgaire, de même que les prières liturgiques. Puis venait la prédication à laquelle on accordait plus ou moins d'importance selon les lieux.

Tandis qu'en Occident elle était en général courte, simple, appliquée à l'intelligence inculte de barbares auditeurs, en Orient, au contraire, le sermon était le moment capital du culte, celui auquel l'auditoire prêtait l'attention la plus soutenue. Les Grecs de Byzance, conservant les goûts littéraires des Athéniens leurs ancêtres, aimaient à retrouver à l'Eglise les émotions oratoires qu'ils goûtaient jadis dans leurs écoles de rhéteurs. La prédication devint chez eux une œuvre d'art, travaillée avec soin, ornée de toutes les pompes du langage, de toutes les grâces du style. Un discours substantiel, mais terne et uni, n'eût point été l'affaire de

ces délicats qui demandaient à un orateur de marier l'originalité du fond à la perfection de la forme.

La prédication était suivie de nouvelles prières, puis on faisait sortir les catéchumènes et les pénitents, et l'on distribuait la cène avec des rites peu différents de ceux de la messe actuelle.

Tandis que l'Eglise, pour rehausser l'éclat du culte, appelle à son aide toutes les pompes de l'art, les fêtes ecclésiastiques se multiplient. Non content d'instituer les octaves des grandes solennités religieuses, de rendre obligatoire le jeûne du carême jusqu'alors purement facultatif, le clergé s'approprie en les sanctifiant plusieurs coutumes païennes, telles que l'usage de l'eau lustrale, devenue bénite, et des processions. Les antiques saturnales se transforment en anniversaire de la circoncision du Sauveur. Le culte des martyrs, des saints, des reliques se développe de plus en plus, tandis qu'on voit apparaître l'adoration des images et l'idée de l'impeccabilité de la vierge Marie, qui aboutira de nos jours à la promulgation officielle du dogme de l'immaculée conception.

Les mœurs dévient aussi de plus en plus de l'austérité primitive. Du jour où l'Eglise a ouvert à tous sans distinction la porte du sanctuaire, la foule s'y est précipitée ; mais un petit nombre des nouveaux convertis possède une foi sincère et affermie. Les uns avaient embrassé la nouvelle religion pour plaire au pouvoir, d'autres par bon ton et pour suivre la mode, la grande masse enfin pour échapper aux exclusions civiles qui frappaient les adhérents des anciens cultes. Ce peuple christianisé, en Orient surtout, apportait à l'Eglise les habitudes du théâtre ou du cirque. La prédication n'était trop souvent à ses yeux qu'un drame oratoire, et des applaudissements frénétiques saluaient parfois les passages les plus goûtés des prédicateurs à la mode. L'homélie terminée, la plupart des auditeurs se retiraient sans attendre la fin de l'office.

Les habitudes mondaines, pénétrant dans la communauté chrétienne, devaient naturellement y susciter une réaction. Non seulement le célibat volontaire devint l'objet d'une considération croissante ; mais encore bien des gens pieux en vinrent à penser que la vie chrétienne étant désormais impossible au milieu d'une

société corrompue, pour vivre saintement, il fallait sortir du monde. De cette idée naquit le monachisme, auquel saint Benoit donna le premier une règle fixe.

Les années qui suivent le concile de Nicée sont, on le sait, l'âge d'or de la littérature chrétienne. Les grandes assemblées ecclésiastiques de cette époque formulent scientifiquement la foi de la communauté, la dogmatique se précise et s'affirme.

Les chapitres que M. Chastel consacre aux célèbres débats théologiques qui caractérisent cette période de l'histoire ecclésiasque ne sont pas les moins intéressants de son livre. Il se meut, en effet, avec une rare aisance au milieu de ces matières ardues et nous transporte sans effort en ces temps si différents des nôtres. Son ouvrage nous présente, sous une forme attrayante, le résumé de connaissances très étendues, les fruits d'une vaste lecture et de laborieuses recherches. Il sera lu avec plaisir et profit non seulement par les théologiens, mais encore par tous ceux qu'au grand siècle on appelait les honnêtes gens; aussi espérons-nous qu'il trouvera, auprès du public lettré, l'accueil distingué auquel il a droit. H.-M.

PHILOSOPHIE

Emile Duboux. — La physique de Descartes[1].

I. Ce n'est pas de la philosophie, mais de la science cartésienne que traite cette brochure. L'auteur en est un savant « dont la carrière fut bien courte, et qui a laissé bien des regrets. » M. Duboux présenta cette étude, il y a environ dix ans, à la Faculté de médecine de Paris, comme thèse de doctorat. Le titre en était alors : *Etude sur la physiologie de Descartes*. Celui sous lequel cette dissertation vient d'être éditée nous paraît préférable à tous égards. La physiologie proprement dite n'occupe en effet que le dernier

[1] *La physique de Descartes*, par Emile Duboux, docteur en médecine de la Faculté de Paris. — Brochure in-8 de 85 pages. Lausanne, Georges Bridel, 1881.

tiers de l'exposition, et peut-être serait-il bien anticipé de vouloir trouver chez Descartes cette science au sens actuel du terme. Nous savons en effet que pour Descartes « toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale. »

On peut s'étonner de ne pas trouver cette classification des sciences dans l'opuscule de M. Duboux ; elle eût introduit un peu plus d'ordre dans son exposition. Il faut sans doute nous rappeler que nous n'avons devant les yeux qu'une thèse ; tout y est condensé dans de brefs alinéas. Mais la pensée aimerait y trouver des points de repère plus visibles ; il est à regretter que quelques titres de paragraphes ne montrent, quand ce ne serait qu'aux yeux, la marche de la dissertation.

L'ordre que suit l'auteur est un ordre purement logique. Dans une sorte d'Introduction il part du fait le plus général, du doute méthodique de Descartes. De la logique il passe à la théodicée pour s'élever de là à l'ontologie et à la fameuse théorie de la substance ; de là il redescend naturellement à l'étude des substances particulières et des phénomènes concrets ; or ces phénomènes sont de deux sortes : psychiques et matériels ; ces derniers à leur tour, pour être connus, doivent devenir psychiques, c.-à-d. être soumis aux lois de la pensée. ; l'étude de ces lois constitue ce que Descartes appelle la mathématique, qui comprend la géométrie et la mécanique. L'étude de la mécanique cartésienne forme en quelque sorte la première partie de la thèse. Mais de l'étude du mouvement en soi, l'auteur passe à ses effets ; de là une seconde partie, la cosmologie, où M. Duboux expose les célèbres théories des tourbillons et de la formation des mondes, qui successivement modifiées par le père Cartel, Buffon et Kant ont donné le jour aux hypothèses grandioses de Laplace. Un troisième pas nous rapproche encore plus des phénomènes concrets ; nous avons ici la physique proprement dite, et l'exposition des premières théories mécaniques de la chaleur, de la lumière et du magnétisme, dont la science moderne fait si grand bruit. Nous arrivons enfin à la biologie, aux idées embryogéniques de Descartes, à ses théories

des esprits animaux, des sensations, en particulier de la vue et des bêtes machines.

On peut voir par ce résumé, tout général qu'il est, que le caractère de cette étude est avant tout synthétique. Nous partons du général pour arriver au particulier ; nous allons de l'abstrait au concret, de la logique à l'anthropologie, en gravissant les divers degrés de cette échelle que Descartes a élevée sur les ruines de la scolastique. Nous devons savoir gré à l'auteur de cette déduction rigoureuse qui nous montre dans toute sa grandeur le génie constructeur de Descartes.

II. Aussi bien, le but de l'auteur est-il tant soit peu apologétique ; il a voulu montrer que la science moderne relève directement de Descartes, que c'est dans sa physique qu'on doit chercher les premiers germes des théories mécaniques actuelles, des phénomènes physiques, chimiques et même biologiques. « La science moderne, dit l'éditeur, n'a d'autre objet que de remplir le programme de Descartes et de justifier ses anticipations. » « Plus la science marche plus elle se rapproche de Descartes, » conclut l'auteur. Mais est-ce à dire que ce soit là la solution définitive? Le mécanisme à outrance explique-t-il véritablement tous les phénomènes matériels? Dans ce siècle où l'on réclame des faits et rien que des faits, il est curieux de voir la science tout entière reposer sur un postulat métaphysique ; qu'est-ce que cette force qui est l'essence de la matière? Qu'est-ce que cet éther, agent impondérable qui vient, à point nommé, expliquer les phénomènes physiques? Il est vrai que cette notion de la force relève plutôt de Leibniz que de Descartes ; mais le dynamisme se conçoit-il mieux que le mécanisme?

D'ailleurs, au point de vue purement spéculatif, le mécanisme de Descartes, fondé sur sa notion de la substance, offrait un réel danger : celui du panthéisme. Mais est-ce à dire que Descartes y ait versé aussi pleinement et aussi consciemment que semble le dire M. Duboux, qui lui en fait d'ailleurs un véritable mérite. Par là, dit-il, il a « ouvert la voie et montré le but à cette légion de travailleurs qui, depuis Malebranche et Spinosa, cherchent à concilier la diversité des phénomènes avec l'unité de la substance. » Sans doute Descartes dépeint la substance, « une chose qui existe

en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi pour exister » et qu'à proprement parler il n'y a que Dieu qui soit tel ; mais il maintient aussi le terme pour les choses créées et dès lors l'étendue et la pensée ne sont pas, comme le dit l'auteur, deux attributs de la substance unique, mais les deux modes des substances créées. M. Duboux a étudié l'ontologie cartésienne à la lumière du panthéisme spinosiste et il a prêté au maître les aberrations postérieures du disciple.

Il faut en effet remarquer quelques hésitations dans cette introduction, et toute une tendance à voir Descartes sous le jour de conceptions philosophiques d'autres écoles ou d'autres siècles. C'est encore le cas pour la théorie de la connaissance, où l'auteur fait de Descartes un parfait subjectiviste et, dans un siècle éminemment dogmatique, un digne émule du sage de Königsberg. Signalons aussi une contradiction dans l'exposition de la méthode cartésienne, où l'auteur semble admettre deux criterium différents de la vérité, le doute et l'évidence, oubliant que le dernier seul est possible et que le premier n'est qu'un moyen purement méthodique d'y arriver. Il expose également une des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu sous une forme douteuse : si l'être existe, il a toujours existé ; avec cela, il ne serait pas actuellement... mais c'est justement ce qui est en question ; il y a là une pétition de principes.

Ce ne sont là d'ailleurs que des réflexions préliminaires ; la partie scientifique est autrement importante. On ne peut trouver d'exposé plus complet, plus méthodique et plus clair de la physique de Descartes, c.-à-d. de ses recherches sur le monde et ses causes,... l'auteur ajoute : son but ; mais nous savons que Descartes éliminait des sciences empiriques la recherche des causes finales. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas exposé dans la cosmologie l'idée cartésienne de la matière subtile d'où nos physiciens modernes semblent avoir tiré leur éther. On peut s'étonner aussi de ne pas trouver plus claire, dans la partie biologique, la description du cœur et de la circulation du sang ; on aurait désiré enfin dans la psychologie quelques mots sur la formation des idées, en particulier des idées factices, qui se rattachent directement aux fonctions cérébrales.

Les qualités tant scientifiques que philosophiques de cette dissertation doivent nous faire doublement regretter la perte de leur auteur. Une pensée généreuse anime cette étude, et si l'auteur voit parfois Descartes au travers des verres grossissants de son enthousiasme, il a su reporter nos regards fatigués des vapeurs de la spéculation d'outre-Rhin vers celui qui est à la fois le père de la philosophie et de la science contemporaines. On peut bien attaquer l'esprit français comme superficiel et incapable de grandes conceptions, mais, comme l'a dit Cousin, « la France peut répondre qu'elle a donné Descartes à l'Europe et à l'humanité. »

J. E. N.

FAITS DIVERS

Statistique du personnel étudiant dans les facultés de théologie de l'Allemagne.

On sait la diminution inquiétante qui s'était produite, surtout à partir de 1860, dans le chiffre des étudiants en théologie de la plupart des pays de l'Europe. Parmi les pays protestants, le plus fortement atteint de cette pénurie a été l'Allemagne, et en particulier la Prusse. De 1100 environ qu'il était en 1861, le nombre total des jeunes théologiens prussiens en cours d'études était descendu en 1871 à 680. Pendant l'hiver 1876-77, il n'était même plus que d'environ 560 (non compris les étudiants des nouvelles provinces). Arrivé à ce point, le mouvement descendant s'est arrêté. Dès lors, le chiffre n'a pas cessé de s'élever progressivement de semestre en semestre. La réaction en faveur des études théologiques a même suivi une marche si rapide qu'en été 1881, soit au bout de 5 ans, le chiffre de l'année 1861 s'est trouvé de nouveau atteint. On comptait, ce semestre-là, 1107 étudiants originaires des anciennes provinces du royaume, y compris ceux qui faisaient leurs études dans des facultés non prussiennes. Il semble même que la Prusse soit actuellement en avance sur les autres contrées de l'Allemagne : le nombre des étudiants y est à celui des paroisses comme 1 est à 6.

Le tableau suivant, emprunté aux *Deutsch-evangelische Blætter* de M. le professeur Beyschlag de Halle (1882, page 212) permet de constater le progrès réjouissant dont nous venons de parler. Il montre l'augmentation rapide qui s'est produite sur toute la ligne, dans les dix-sept facultés théologiques de l'Allemagne, dans l'espace de ces cinq années.

		Hiver 1876-77	Eté 1881
Prusse :	Berlin	139	264
	Bonn	45	90
	Breslau	49	110
	Greifswald	30	72
	Halle	181	359
	Königsberg	44	88
	Göttingen	71	149
	Kiel	46 (en 1878-79 : 29)	50
	Marbourg	49	84
Alsace-Lorraine :	Strasbourg	41	67
Bavière :	Erlangen	149	216
Hesse :	Giessen	22 (en 1878-79 : 18)	44
Bade :	Heidelberg	13	33
Saxe ducale :	Iéna	66	89
Saxe royale :	Leipsig	328	561
Mecklembourg :	Rostock	33	47
Würtemberg :	Tubingue	236	323
	Somme totale :	1542	2646

En 1861, la somme avait été de 2474. — Environ la cinquième partie des étudiants sont étrangers au pays.

On a énormément écrit, et dans des sens souvent opposés, sur les causes de la diminution. Il serait assez piquant d'entendre les mêmes auteurs se prononcer sur les causes du mouvement en sens inverse. Les facultés seraient-elles autrement composées? Le corps enseignant offrirait-il plus d'attraits? plus de garanties scientifiques? ou religieuses? Les circonstances économiques et politiques ont-elles changé? Les autres carrières sont-elles encombrées? La position sociale des pasteurs s'est-elle améliorée? L'état actuel des églises protestantes en Allemagne est-il plus satisfai-

sant? Est-il permis de voir dans ce retour aux études théologiques le symptôme d'un réveil de la foi et de la vie chrétienne, d'une renaissance de l'intérêt pour les questions religieuses? Ou bien aurions-nous à faire à une fluctuation périodique dont la loi ait échappé jusqu'ici à la sagacité des statisticiens?

Un manuel des sciences théologiques

va commencer prochainement à paraître chez C. H. Beck, à Nördlingen, en 6 demi-volumes à 7 fr. 35. L'ouvrage sera complet vers Noël 1883. Ce manuel formera une *encyclopédie* de la science théologique *actuelle*, non sous forme de dictionnaire, mais dans un ordre systématique, et en tenant compte de l'*histoire* des différentes disciplines. Il sera l'œuvre collective d'un certain nombre de représentants de la théologie positive, c'est-à-dire de la droite théologique. A la tête de l'entreprise figure l'infatigable professeur de Greifswald, M. Zöckler.

Le *premier* volume comprendra une *introduction* sur la théologie dans son ensemble, son développement historique et son organisme (encyclopédie théologique proprement dite), par M. Zöckler, — et les diverses branches de la *théologie exégétique* : isagogique, archéologie, histoire d'Israël, du siècle de J.-Ch., de Jésus-Christ lui-même et de l'âge apostolique, théologie biblique, «canonique» et herméneutique, par MM. Herm. Strack, à Berlin; F. W. Schultz, à Breslau; L. Schultze, à Rostock; Grau, à Königsberg, et Volck, à Dorpat.

Le *second* volume sera consacré à l'*histoire de l'Eglise*, de sa constitution, du culte, des dogmes, des missions, etc., par MM. Zöckler; von Scheele, à Upsal; Plath, à Berlin; — et à la théologie *dogmatique*, y compris l'apologétique et la polémique, par MM. Cremer, à Greifswald, et R. Kübel, à Tubingue.

Dans le *troisième*, enfin, seront traitées : l'*éthique*, y compris la casuistique, l'ascétique et la statistique morale, par M. Luthardt, à Leipsig, — et les disciplines *pratiques* par MM. v. Zezschwitz, à Erlangen; Harnack, à Dorpat, et Schäfer, à Altona.

Le *Handbuch der theologischen Wissenschaften* se propose de

répondre à un double besoin. D'une part, on ne peut pas se dissimuler qu'à l'heure actuelle des préoccupations d'un caractère plutôt pratique ont pris, en Allemagne, le pas sur l'intérêt purement scientifique. Le moment semble donc venu pour la théologie de faire son bilan et de rendre ses comptes. Il est naturel qu'on se demande quel est le produit net qui résulte pour l'Eglise du grand travail accompli par la science théologique depuis le commencement de notre siècle. D'autre part la science, en théologie comme ailleurs, s'est développée, étendue et spécialisée à tel point que non seulement l'homme voué à la pratique pastorale ne peut plus se tenir au courant des travaux scientifiques, mais que le théologien lui-même risque de s'y perdre, faute d'une vue d'ensemble sur les différentes parties de son domaine. Tout en offrant aux uns et aux autres un moyen commode de s'instruire et de s'orienter, les éditeurs espèrent que leur œuvre servira aussi à dissiper plus d'un préjugé dont la théologie « croyante » est l'objet, et à faciliter une entente, sur quelques-unes des grandes questions à l'ordre du jour, entre les différentes tendances qui existent au sein de l'Eglise et au dehors.

Cette entreprise, aussi courageuse qu'originale, mérite de fixer l'attention. Plusieurs des collaborateurs sont connus de longue date et ont donné des preuves de leur compétence dans les matières qu'ils auront à traiter. On peut ne pas partager leurs opinions et n'avoir pas le même point de vue théologique : une œuvre comme celle qu'ils nous promettent n'en est pas moins digne du plus sérieux intérêt. Elle ne peut pas manquer d'être instructive à bien des égards, quand ce ne serait qu'à titre de document historique, comme *compendium purioris theologiae* dans le dernier quart du XIXe siècle.

REVUES

Theologische Studien und Kritiken.

Directeurs : MM. Köstlin et Riehm.

1882, second cahier.

Usteri : La doctrine du baptême d'après Zwingli. — *Weser :* Les diverses conceptions du diable dans le Nouveau Testament. — *Köstlin :*

Les paroles de Jésus : « Qui n'est pas avec moi est contre moi » et « Qui n'est pas contre nous (vous) est pour nous (vous). » — *Kawerau :* Un épisode de la lutte entre Flaciens et Mélanchthoniens. — *Bulletin :* Divers ouvrages sur les précédents du piétisme (Heppe, Ritschl, Barclay, Bonet-Maury, etc.) appréciés par *F. Nippold.*

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE.

Directeur : M. Th. Brieger.

Ve vol. second cahier.

Jacobi : Pour servir à l'histoire de l'hymnologie grecque. — *Bartels :* Communications sur l'histoire du piétisme dans l'Ostfrise et les contrées voisines. — *Schott :* Revue critique des travaux publiés de 1876 à 1880 sur l'histoire du protestantisme français. — *De Boor :* La transmission manuscrite de l'histoire ecclésiastique d'Evagrius. — *Kolde :* La relation la plus ancienne sur les prophètes de Zwickau. — *Kolde :* Relations contemporaines sur les troubles de Wittemberg en 1521 et 1522. — *Bernhard :* Pour servir à l'histoire de la conférence qui devait avoir lieu à Pforzheim en 1558 ; fragment de correspondance entre Mélanchthon et le landgrave Philippe de Hesse. — *Miscellanées* de MM. de Boor, Otto Harnack et Kawerau.

JAHRBÜCHER FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE.

1882, second cahier.

Alex. Wernicke : Etude méthodologique sur la philosophie de la religion. — *Hasenclever :* Prosélytes chrétiens des classes supérieures au premier siècle. II. — *Ad. Jülicher :* Les sources d'Exode VII, 8 à XXIV, 11. II. — *H. Holtzmann :* Le problème de la première épître johannique dans ses rapports avec le quatrième évangile. III. — *Joh. Dräseke :* De l'auteur de l'écrit Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος. I.

BEWEIS DES GLAUBENS

Rédacteurs : MM. O. Andreæ et C. Brachmann.

Cette revue apologétique, qui paraît depuis 1865, est entrée en 1880 dans une nouvelle phase. Elle a pour principaux collaborateurs les professeurs O. Zöckler, de Greifswald et R.-F. Grau, de Königsberg. Le bulletin théologique, auquel collaborent une quarantaine d'auteurs, la plupart théologiens, est sous la direction de M. le pasteur Eger. La revue paraît tous les mois chez C. Bertelsmann à Gütersloh.

Janvier 1882.

K.-H. Gezelius von Schéele (Upsal) : La place de la religion scandinave dans l'histoire des religions. Traduit du suédois. — *Franz Splittgerber :* Le délogement de chrétiens d'élite, au point de vue apologé-

tique. (Spécimen de la nouvelle édition de l'ouvrage intitulé *Sommeil et mort.*) — *F :* Une philosophie de la religion, par un ressortissant de l'école théologique de Ritschl. (Jul. Kaftan.) — *Zöckler :* Une vie de philosophe au service de la liberté et de la vérité. (Joh. Huber, de Munich; à propos de la biographie publiée par Eberh. Zirngiebl.) — Variétés et bulletin bibliographique.

Février.

Zöckler : La « Théologie naturelle » de M. de Lilienfeld. — *Meusel :* L'arc-en-ciel d'après les légendes païennes et la foi chrétienne. Conférence. — *Splittgerber :* Le délogement de chrétiens d'élite. (Fin.) — *Hasse :* La foi des chrétiens est la vraie sagesse. — Variétés et Bulletin.

REVUE PHILOSOPHIQUE de M. Th. Ribot.

Février.

P. Janet : Le spinosisme en France. — *B. Perez :* Les facultés de l'enfant à l'époque de la naissance. — *Nolen :* Le monisme en Allemagne. (Fin.) — Variétés : Les sept énigmes du monde, d'après *du Bois-Reymond*, par C. S. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques (italiens.)

Mars.

M. Vernes : Les étapes de l'idée religieuse dans l'humanité, d'après un nouveau livre de Hartmann. — *Ch. Lévêque :* L'esthétique musicale en France. II. Psychologie des instruments. — *Ch. Secrétan :* Du principe de la morale. (2e article.) — Analyses. — Périodiques italiens.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

Le péché et la rédemption d'après saint Paul, par Eugène Menegoz, maître de conférences et directeur du séminaire de la faculté de théologie protestante de Paris. — Paris, librairie G. Fischbacher, 1882.

La notion du catéchisme. Etude de théologie pratique par Eugène Menegoz. — Paris, librairie G. Fischbacher, 1882.

DARWIN ET LA THÉOLOGIE[1]

L'importance et l'intérêt du sujet n'ont pas besoin d'être démontrés. Assurément nous ne nous en dissimulons point les difficultés. Tout d'abord, il est difficile en lui-même et il faudrait, pour le traiter en détail et à fond, des connaissances spéciales auxquelles nous ne saurions prétendre. Puis, il est de ceux qui, à tort ou à raison, passionnent les esprits. On ne peut guère y toucher sans être, suivant le parti qu'on prend, raillé par les uns, anathématisé par les autres. « Le darwinisme, » dit un auteur allemand qui a écrit un gros livre et plusieurs petits contre Darwin, M. le professeur Dr Wigand, « est un mensonge infernal, une école d'incrédulité et d'immoralité[2]. » « La plupart des écrits publiés contre Darwin, riposte Huxley, ne valent pas le papier sur lequel ils sont imprimés[3]. » Et M. Haeckel ajoute que « pour apprécier le degré intellectuel de l'homme, il n'est pas de meilleur étalon que l'aptitude à adopter la théorie darwinienne[4], » et que c'est grâce à elle « que les hommes sortent enfin de l'état de barbarie où ils étaient plongés[5]. » Encore a-t-on la chance, quand on épouse les enthousiasmes de ceux-ci ou les colères de ceux-là, d'avoir au moins quelqu'un pour soi. Mais si l'on

[1] Conférence prononcée à Neuchâtel dans l'*aula* de l'académie, le 28 février 1882.

[2] Dr Alb. Wigand, *der Darwinismus, ein Zeichen der Zeit*, dans les *Zeitfragen des christlichen Volkslebens*, pag. 102, 104, 122, 107.

[3] Dr Haeckel, *Histoire de la création naturelle*, traduction Letourneau pag. 631.

[4] Ibid., pag. 617.

[5] Ibid., pag. 649.

veut discuter la question sans parti pris, on court le risque d'être attaqué par tout le monde.

Ce risque, cependant, il faut savoir le courir, croyons-nous, car la question vaut la peine d'être examinée et un examen n'est sérieux qu'à la condition d'être impartial. Il vaut la peine tout au moins de chercher à nous orienter au milieu des problèmes que cette question soulève. Hâtons-nous de l'ajouter, d'ailleurs, nous n'aurons pas tant, dans ce travail, à étudier l'œuvre scientifique de Darwin lui-même que le système de l'évolution, dont il est le représentant le plus connu. Mais, grâce à cette notoriété, l'opinion générale a si bien fini par lui en attribuer la paternité que son nom le désigne mieux que toute autre dénomination.

Il s'agira donc pour nous d'indiquer les traits principaux du système, puis d'en essayer la critique, enfin d'en comparer les résultats avec les données de la théologie chrétienne.

I

La doctrine de l'évolution ou le transformisme est une des nombreuses tentatives que l'esprit humain a faites pour expliquer la naissance de la vie sur notre globe et des formes diverses qu'elle y revêt ou, si l'on aime mieux, des diverses espèces d'êtres vivants. Elle cherche à fournir cette explication en partant de la supposition que les différentes espèces, — ou ce que nous appelons de ce nom — ne sont que des modifications diverses d'un ou de plusieurs types primitifs qui se sont transformés successivement suivant certaines lois dont la science doit donner la formule. Elle s'oppose ainsi à la théorie généralement répandue, représentée encore dans le domaine des sciences naturelles par Cuvier et Agassiz, pour ne citer que les noms les plus connus, qui voit dans chaque espèce une création spéciale dont les limites sont nettement déterminées et absolument invariables.

Cette doctrine n'est point nouvelle. Le poète latin Lucrèce, qui a mis en vers la philosophie d'Epicure, plus de cinquante ans avant Jésus-Christ, semble l'avoir entrevue. Le naturaliste

français Jean Lamarck, né en 1744, l'a exposée dans sa *Philosophie zoologique*, qui parut pour la première fois en 1809. Etienne Geoffroy Saint-Hilaire l'a soutenue contre Cuvier dans la première moitié de ce siècle. Aujourd'hui elle est représentée par toute une école dans laquelle M. Charles Darwin occupe la première place parce qu'il a, en observateur habile et avec une merveilleuse sagacité, recueilli une multitude de faits à l'appui de sa thèse, et qu'il a formulé plus nettement qu'aucun de ses prédécesseurs les lois suivant lesquelles l'évolution doit avoir lieu.

D'après lui, ces lois se réduisent à trois principes : la *lutte pour l'existence*, en vertu de laquelle les êtres — espèces ou individus — les plus forts et les mieux organisés en vue de la place qu'ils occupent, sont les seuls qui se perpétuent, ce qui explique la disparition de nombreuses formes animales et végétales supplantées par d'autres ; — la *sélection naturelle*, d'après laquelle les caractères les mieux appropriés aux conditions d'existence de chaque être se conservent aux dépens des autres, puis se transmettent et se fixent de manière à modifier l'espèce et à produire enfin des espèces nouvelles : elle accomplit ainsi d'une manière naturelle ce qu'obtient l'éleveur lorsque, par un choix judicieux des sujets, il développe certaines qualités dans les espèces animales ou végétales, et crée des types nouveaux en vue d'un but déterminé ; — enfin la *sélection sexuelle*, d'après laquelle certaines particularités deviennent des caractères spécifiques, parce que les individus qui les possèdent sont plus recherchés des individus de l'autre sexe et deviennent la souche d'une descendance plus nombreuse et plus forte : Ainsi l'homme, suivant M. Darwin, doit probablement sa barbe à un aïeul qui avait acquis cette parure pour plaire aux femmes [1].

Ces données ont été développées et complétées par un grand nombre de savants. Nous nous bornerons à citer sir Charles Lyell qui a cherché à les étayer par les données de la géologie, M. C. Vogt qui les a appliquées spécialement à la descendance de l'homme, MM. Bleek, Schleicher, Hovelacque qui en ont

[1] *Descendance de l'homme*, trad. Moulinié, II, pag. 391.

tiré parti pour la science du langage, M. Ernest Haeckel qui a cherché à les appuyer d'arguments nouveaux par ses travaux considérables sur les premiers organismes vivants et sur l'embryogénie. Il a dégagé plus clairement que ne l'avait fait Darwin ce qu'il appelle les lois de l'hérédité et de l'adaptation, dont l'une tend à maintenir les caractères acquis, l'autre à les modifier suivant le milieu où vivent les êtres. Il pense de plus avoir découvert une loi fondamentale du développement des organismes, en vertu de laquelle le développement de chaque individu (ontogénèse) reproduit dans ses phases primitives les types divers des transformations par lesquelles l'espèce a passé pour devenir ce qu'elle est (phylogénèse). Notons enfin M. Herbert Spencer qui a fondé sa philosophie entière et spécialement sa philosophie sociale sur les données évolutionnistes.

Aujourd'hui la doctrine évolutionniste se présente d'ordinaire comme un vaste système embrassant à la fois la nature, l'homme et l'histoire. L'origine de la vie est, suivant elle, dans la cellule qui est elle-même le produit des forces physiques et chimiques agissant dans la matière inorganique. A partir de ce point se développe, par un mélange de hasard et de nécessité, suivant les lois que nous avons indiquées, toute la série des êtres du règne végétal et du règne animal jusqu'à l'homme inclusivement. Les facultés de l'homme et l'histoire de l'humanité se développent à leur tour suivant les mêmes lois, qui ouvrent à l'espèce humaine les perspectives d'un progrès illimité.

Ainsi l'origine de la vie s'explique d'une manière naturelle et scientifique sans qu'on doive recourir à l'intervention mystérieuse d'une puissance créatrice. Ainsi s'explique encore, sans l'intervention d'aucun autre agent que les lois physiques, l'infinie variété des espèces et des individus, en même temps que les grands événements de l'histoire et les grands mouvements de la pensée humaine. Il n'est plus besoin de supposer l'existence d'un être supérieur au monde qui l'ait créé et qui préside à ses destinées. Il ne faut pas davantage se demander en vue de quel but les êtres ont vu le jour ou leurs organes sont

ce qu'ils sont, ni rechercher, pour en expliquer l'origine, une intention ou des prévisions qui sans doute n'existent pas. Les choses sont ce qu'elles sont en vertu de l'enchaînement nécessaire des causes et des effets, rien de plus. Dans la nature, tout a une cause nécessaire, rien n'a un but fixé par une intelligence suprême. — La pensée, débarrassée du dualisme importun de la matière et de l'esprit, arrive enfin à l'unité qu'elle poursuit. Tout s'explique désormais par un seul principe, par les lois de la matière qui, partout et toujours les mêmes, régissent l'univers entier, de la cellule où commence à s'agiter la vie jusqu'aux phénomènes les plus compliqués de l'histoire. C'est le monisme ou la doctrine de l'unité, la science de l'avenir !

On serait tenté, à ce point, de chicaner les partisans enthousiastes du système. Le monisme, en effet, pourrait bien être moins nouveau qu'ils ne semblent le croire. Il ressemble singulièrement à l'antique matérialisme que professaient déjà, trois cents ans avant l'ère chrétienne, Epicure et, un siècle et demi avant lui, Démocrite d'Abdère, et on peut se demander si ce n'est pas lui qui revient, sous un nom nouveau et un vêtement moderne. Mais passons. Le nom et la date ne font rien à l'affaire. Il s'agit pour nous d'examiner le système pour lui-même et selon ce qu'il vaut, sans nous préoccuper de son âge.

II

Or, il y a une première remarque à faire. Dans cet ensemble où tout paraît s'enchaîner avec une conséquence logique rigoureuse, l'enchaînement n'est pas aussi rigoureux qu'il en a l'air. Le système se compose, en effet, de trois éléments qu'un peu d'attention permet de reconnaître et qu'il faut distinguer avec soin. Ces trois éléments sont : premièrement, des observations positives ; en second lieu, une hypothèse scientifique ; enfin des thèses philosophiques. Examinons-les successivement.

Il y a d'abord des observations portant sur des faits positifs, indéniables, qui avaient été longtemps méconnus ou mal interprétés. C'est la partie indiscutable du système, celle par

laquelle il a rendu à la science le plus de services et les services les plus précieux. Quand, par exemple, on a fait voir que certaines dispositions particulières, et en quelque manière fortuites, des parents peuvent, en se transmettant à leurs descendants, y devenir, sous l'influence de circonstances favorables, des caractères permanents qui modifient parfois profondément le type primitif de l'espèce, — quand on a montré que le milieu où vivent les êtres agit sur leur organisation et que celle-ci s'accommode par degrés à ces conditions jusqu'à ce qu'elle y réponde, qu'elle est par conséquent beaucoup plus souple et plus variable qu'on ne se le figure d'ordinaire, — quand on a constaté que, dans la multitude des espèces qui vivent à la surface du globe, celles-là seulement subsistent qui sont assez fortement organisées pour résister, au milieu de la lutte que tous les êtres ont à livrer pour l'existence, — quand on a prouvé, par la présence d'organes rudimentaires inutiles, que l'activité créatrice ne suit pas les mêmes procédés que ceux qui nous sont familiers, — on a enrichi le trésor des connaissances humaines de données positives, établies sur des faits, suffisamment contrôlées par l'expérience, dont la science devra toujours tenir compte désormais, sous peine de méconnaître des éléments essentiels de la vérité. Il faut en savoir un gré infini à la persévérance et à la sagacité des observateurs qui les ont fournies.

En second lieu, il y a dans la doctrine évolutionniste, et c'est ce qui en fait l'originalité, une hypothèse grandiose. Cette hypothèse, c'est celle de la transformation des espèces, transformation qui permet de ramener tous les êtres organisés à un très petit nombre de souches ou même à une souche unique. Elle se recommande assurément tout à la fois par sa grandeur et sa simplicité. Elle a le mérite incontestable de chercher à expliquer tous les phénomènes du monde organique par un principe unique, conformément au besoin d'unité qui est dans notre esprit et à la loi d'économie que nous rencontrons partout dans la nature, où les résultats les plus considérables sont en général produits par les moyens les plus simples. Elle rend compte d'un certain nombre de faits dont l'opinion contraire

ne sait que faire, ainsi de l'existence de types évidemment intermédiaires entre diverses classes d'êtres, ainsi de modifications qui, dans une autre supposition, restent inexplicables, ainsi encore de la présence des organes rudimentaires dont nous parlions. Elle a, de plus, l'avantage de pouvoir s'appliquer à certains phénomènes du monde intellectuel comme à ceux du monde physique, à la formation des idiomes, par exemple.

Mais, malgré tous ces mérites, elle n'en est pas moins une hypothèse, c'est-à-dire une supposition qui ne saurait prétendre à l'évidence et à la certitude d'un fait concret et positif. On l'a trop oublié. C'est un essai d'explication, essai original, intéressant, supérieur peut-être à tous ceux qui l'ont précédé, mais cet essai, du moins dans la forme actuelle de la théorie, ne peut être accepté encore comme pleinement satisfaisant. L'hypothèse, en effet, présente des lacunes graves, elle renferme des suppositions qui ne sont pas justifiées par les faits, elle pèche parfois contre les règles de la logique.

J'ai parlé de lacunes. Ainsi elle n'explique pas pourquoi aujourd'hui nous ne voyons plus les espèces se transformer. On ne voit absolument pas pourquoi les mêmes conditions qui, autrefois, doivent avoir produit des espèces nouvelles, ne produisent actuellement que de simples variétés, tout au plus. Les partisans enthousiastes du transformisme se fâchent bien fort quand on leur fait cette objection et ils accusent leurs adversaires d'ignorance ou de parti pris. Mais, en attendant, l'objection subsiste et on n'y a, que je sache, jamais répondu d'une manière satisfaisante. Ainsi encore on n'explique pas pourquoi certaines modifications que la loi d'adaptation devrait produire n'ont pas lieu. On dit bien qu'il faut distinguer l'adaptation divergente et l'adaptation directe, que le développement est tantôt progressif, tantôt récurrent, c'est-à-dire, marchant à reculons. Mais est-ce là une explication ? Je ne le pense pas. Cela me paraît revenir à dire que les choses sont telles parce qu'elles sont telles. On n'explique pas davantage pourquoi les espèces inférieures continuent à coexister, dans une foule de cas, avec les espèces supérieures, au milieu des mêmes con-

ditions qui ont motivé leur transformation en celles-ci. N'y aurait-il pas lieu de poser le dilemme : ou bien les êtres sont modifiés par le milieu où ils vivent, et ces espèces ne devraient plus exister ; ou bien elles existent, et les modifications ont une autre cause que le milieu où elles vivent ?

Voilà pour les lacunes. Il y a plus. L'hypothèse évolutionniste est obligée de recourir dans plusieurs cas à des suppositions qui ne sont rien moins que prouvées.

Par exemple, pour trouver le temps nécessaire aux transformations dont il s'agit, transformations qui s'accomplissent d'une manière graduelle et naturellement fort lente, il faut admettre pour la durée de notre globe un nombre prodigieux d'années. Or, s'il paraît évident que la chronologie usuelle, qui lui attribue cinq à six mille ans d'existence, n'a pas de valeur scientifique, rien ne prouve, d'autre part, qu'il remonte à une si haute antiquité. C'est une simple supposition, qui peut être vraie ou être fausse, et rien de plus. Je sais bien qu'on a cherché à l'appuyer sur certains faits. On a calculé le temps que mettent aujourd'hui à se produire les atterrissements de certains fleuves ou les mouvements de certains continents, et on a appliqué cette mesure aux phénomènes géologiques. Mais, pour que cette méthode donnât des résultats certains, il faudrait commencer par prouver que les conditions dans lesquelles les phénomènes se sont produits autrefois étaient les mêmes que ce qu'elles sont aujourd'hui, ce qu'il est impossible de démontrer.

Autre exemple. Si l'on trouve des types intermédiaires entre certaines classes d'êtres, il s'en faut pourtant beaucoup qu'on les rencontre partout où, d'après le système, ils devraient exister. En l'absence de preuves, on affirme qu'ils ont existé et disparu. D'après M. Haeckel, que je cite[1], les trois classes de vertébrés supérieurs devraient avoir une forme ancestrale commune. On n'en trouve aucune trace. Ces « protamniotes, » comme il les nomme, doivent provenir de sozobranches, — une sorte d'amphibies, — également inconnus. Néanmoins, ajoute-t-il sans hésiter, leur existence est sûrement établie par

[1] *Histoire de la création naturelle*, trad. Letourneau, pag. 582 suiv.

l'anatomie comparée... Or il s'agit, bien entendu, de l'anatomie comparée fondée sur les données évolutionnistes ; c'est donc dire que si la théorie est exacte leur existence est certaine, mais il faudrait d'abord établir leur existence pour prouver la théorie. — S'agit-il des mammifères, même lacune. La forme ancestrale commune de tous les mammifères, dit encore M. Haeckel, est inconnue et depuis longtemps éteinte. J'appelle les animaux de ce type « promammaliens[1]. » Puis, après en avoir donné une description théorique : c'est de l'anatomie comparée, dit-il de nouveau, que se tire la preuve *certaine* de leur existence.

S'agit-il de l'homme, enfin. Il est le produit d'une transformation du singe, sans doute. Mais il ne faut pas demander pourquoi aujourd'hui les gorilles ne deviennent pas des hommes. Ce serait faire preuve de la plus profonde ignorance. L'homme, en effet, « ne se trouve pas dans la voie directe du développement du singe. » Il doit avoir eu un ancêtre ou plutôt une série d'ancêtres spéciaux. Ce fut d'abord, d'après M. Darwin, un mammifère velu, pourvu d'une queue et d'oreilles pointues, vivant probablement sur les arbres et habitant l'ancien monde[2]. Ce furent ensuite, d'après M. Haeckel, des « anthropoïdes disparus, » appartenant à la période miocène. L'anatomie comparée des anthropoïdes connus et de l'homme prouve leur existence,... en supposant toujours démontrée la théorie que leur existence devrait justifier. Puis, au-dessus des « anthropoïdes disparus, » manque encore un chaînon. Il n'y en a aucun reste et aucun vestige. N'importe, M. Haeckel le nomme et le décrit[3]. C'est le *Pithecanthropus alalus*, l'homme-singe muet. « Cet homme-singe vivait vraisemblablement vers la fin de l'âge tertiaire. Il provint des anthropoïdes par une parfaite accoutumance à la station verticale et par une plus complète différenciation des deux paires d'extrémités... Quoique ces hommes-singes fussent... par le développement de leurs facultés intellectuelles, plus voisins de l'homme véritable

[1] *Histoire de la création naturelle*, trad. Letourneau, pag. 583.
[2] *Descendance de l'homme*, trad. Moulinié, II, pag. 410.
[3] *Histoire de la création naturelle*, trad. Letourneau, pag. 585, 586.

que tous les anthropoïdes, il leur manquait cependant le signe vraiment caractéristique de l'homme, le langage articulé, avec le développement de l'intelligence et de la conscience du moi, qui en est inséparable. » Vous jureriez qu'il les a vus. Point du tout. « L'existence d'hommes primitifs dépourvus de la parole — je poursuis la citation — est un fait dont tout esprit sérieux trouvera la preuve dans la linguistique comparée ! »

Pures suppositions que tout cela, malgré les affirmations contraires, suppositions que les faits confirmeront peut-être... un jour. En attendant cette confirmation, qui pourrait bien se faire désirer longtemps, ces suppositions ne sont pas autre chose que des articles de foi. M. Haeckel le reconnaît naïvement. « Il faut croire inébranlablement, dit-il[1], à la vérité de la doctrine de la descendance. » — On ne saurait avouer plus ingénument qu'on n'est plus, à ce point, sur le terrain de la science, de la science expérimentale et sérieuse.

Je ne parle que pour mémoire d'une autre supposition, celle de la génération spontanée, que tous les darwinistes n'admettent pas, mais qui est pour M. Haeckel une « hypothèse nécessaire, » parce que sans cela « il faudrait avoir recours à une création surnaturelle[2]. » Evidemment ici le philosophe a entraîné le naturaliste hors de son domaine.

En troisième lieu, l'hypothèse que nous étudions, telle du moins qu'elle est exposée dans les ouvrages de ses représentants actuels les plus autorisés, pèche parfois contre les règles de la logique. Nous avons constaté tout à l'heure, me semble-t-il, certains cercles vicieux. Ils ne sont pas les seuls.

Le transformisme part du principe de la descendance pour expliquer les relations souvent étranges qui existent entre les types et les espèces du monde organique. Mais comme, dans une foule de cas tout au moins, cette descendance n'est pas démontrée par l'expérience, il conclut des rapports existants entre les espèces qu'elles descendent les unes des autres. Assurément ce raisonnement manque de rigueur.

[1] *Histoire de la création naturelle*, trad. Letourneau, pag. 631, 632.
[2] Ibid., pag. 307, 308.

M. Haeckel, et d'autres après lui, insistent beaucoup sur ce qu'ils appellent la loi biogénétique[1], d'après laquelle le développement de l'individu, dans la période embryonnaire, reproduit successivement toutes les transformations que l'espèce a subies pour devenir ce qu'elle est. Mais beaucoup de ces types sont inconnus. Et l'on se fonde sur les transformations de l'individu pour conclure à leur existence. N'est-ce pas affirmer ce qu'il s'agirait de démontrer ?

Je poursuis. Le double fait de la persistance de certains caractères et des transformations qui s'opèrent dans le monde organique doit s'expliquer, dit-on[2], par deux lois : l'hérédité qui préside au premier, l'adaptation qui rend compte du second. Et celle-ci, ajoute-t-on, a lieu en vertu de la variabilité et de la plasticité — c'est-à-dire de la faculté d'accommodation — des organismes. Mais n'est-ce pas vouloir expliquer la chose par la chose elle-même ? N'est-ce pas dire, après tout, que les organismes varient parce qu'ils sont variables, comme l'opium qui fait dormir « parce qu'il y a en lui une vertu dormitive ? »

Pour expliquer l'origine de la raison, qui distingue l'homme de l'animal, on fait appel à l'aptitude au langage articulé. « Rien n'a dû ennoblir et transformer les facultés et le cerveau de l'homme, écrit M. Haeckel[3], autant que l'acquisition du langage. » « C'est la langue qui a créé la raison, » écrivait Geiger en 1869 et M. Oscar Schmidt le répète après lui[4]. Mais qui ne voit que cette aptitude au langage articulé suppose précisément des facultés et un cerveau différents de ceux de l'animal qui ne la possède pas, qui ne voit que la langue serait impossible sans un germe de raison ? Et cette explication ne rappelle-t-elle pas un peu trop la célèbre définition de la fabrication du canon : « On prend un trou, autour duquel on fond de l'acier ? »

Voilà tout autant de cercles — et de cercles vicieux assuré-

[1] *Histoire de la création naturelle*, trad. Letourneau, pag. 438 et suiv.

[2] Oscar Schmidt, *Descendance et darwinisme*, seconde édition, pag. 148 et suiv.

[3] *Histoire de la création naturelle*, pag. 590-592.

[4] *Descendance et darwinisme*, pag. 271.

ment — bien caractérisés. Puis n'y a-t-il pas, à côté de cela, quelques contradictions? N'y a-t-il pas une sorte de contradiction, tout au moins, entre le principe de l'hérédité et celui de l'adaptation, dont on invoque tantôt l'un, tantôt l'autre, selon qu'on en a besoin ? Si les caractères des types tendent à se perpétuer, ne doivent-ils pas être réfractaires à l'accommodation qui les modifie et réciproquement? N'y a-t-il pas une contradiction plus frappante entre l'affirmation si souvent répétée que le monde obéit à la loi du progrès et celle que la naissance des êtres, de leurs organes et de leurs modifications n'a point été voulue en vue d'un but, et n'a lieu qu'en vertu des lois mécaniques? Le progrès, à moins d'être un mot vide de sens, n'est-il pas un mouvement vers un but? Mais nous entrons ici déjà sur le terrain de la philosophie. Or, pour le moment, nous n'avons à considérer qu'une hypothèse de la science naturelle. Je n'insiste donc pas sur ce point, malgré son importance.

Au reste il suffit, me paraît-il, des exemples cités pour montrer que cette hypothèse, si intéressante qu'elle soit, n'a pas le droit de prétendre à une rigueur scientifique absolue, encore moins à une certitude parfaite. Disons : il se peut que les choses se soient passées ainsi. Ajoutez, si vous le voulez, que c'est probable. Dans l'état actuel des connaissances humaines, on ne peut aller plus loin sans abandonner le terrain de la science pour entrer sur celui de la fantaisie.

Il nous reste à signaler un troisième élément que renferme le système évolutionniste, ce sont les thèses philosophiques qu'on y fait entrer d'ordinaire. Ces thèses sont, en particulier, l'affirmation qu'il n'y a rien en dehors de la matière et de ses lois, rien du moins que l'homme puisse connaître et dont il vaille la peine de se préoccuper. Puis, celle qu'il n'existe aucun esprit créateur distinct du monde, celle que rien dans la nature n'est fait en vue d'un but et qu'il ne faut jamais demander pourquoi les êtres sont là, mais seulement comment ils sont nés.

Ce sont les doctrines fondamentales de ce qu'on est convenu d'appeler le matérialisme. Mais ces thèses, contestables

en elles-mêmes, ne sont point en rapport nécessaire avec la doctrine de l'évolution. Elles constituent, par rapport à celle-ci, un hors-d'œuvre, qu'on y a ajouté en vertu d'un malentendu ou de préoccupations étrangères à la science. En effet, de ce que l'expérience sensible porte sur la matière et sur les lois qui président à ses mouvements, et qu'elle ne peut aller au delà, il ne résulte point que la matière seule existe. Autant vaudrait dire, par exemple, que parce que l'œil ne perçoit que des couleurs et non pas des sons, il n'y a que des couleurs et que les sons n'existent pas.

Puis, à supposer que l'expérience arrive à constater, ce qui n'est encore, nous venons de le voir, qu'une hypothèse, que les espèces sont nées les unes des autres et même que la vie doit son origine à une certaine combinaison des forces inorganiques, cela n'implique nullement la négation d'un esprit créateur. Car prétendre qu'on trouve dans la matière la raison suffisante de l'esprit, dans l'être inconscient celle de l'être conscient de soi-même, dans l'animal celle de l'homme, et que cela dispense de toute autre recherche, c'est s'insurger contre la logique. C'est vouloir expliquer le connu par l'inconnu. Nous avons quelque idée de ce qu'est l'esprit, nous ne savons pas et peut-être nous ne saurons jamais ce qu'est la matière. Nous savons en quelque manière ce qu'est l'homme, nous ne savons point ce qu'est l'animal. C'est affirmer en outre que le moins peut produire le plus, c'est-à-dire qu'il peut y avoir dans l'effet quelque chose de plus ou quelque chose d'autre que dans la cause, ce qui est contraire aux lois les plus élémentaires de l'esprit humain. C'est la même faute que commet ce qu'on appelle la morale évolutionniste, lorsqu'elle veut expliquer le dévouement par l'égoïsme des instincts. La question de la descendance des êtres n'est donc point identique avec celle de leur origine première ou de leur nature.

Enfin, parce qu'on a compris *comment* les êtres se produisent, cela ne veut pas dire qu'il soit inutile ou absurde de rechercher *pourquoi* ils naissent ou ils existent. Ce sont deux problèmes différents et la solution de l'un ne dispense point de chercher celle de l'autre. A supposer que l'œil des

animaux supérieurs et de l'homme se soit développé, par voie d'adaptation successive, de la simple tache qui en occupe la place dans les êtres inférieurs, il ne résulte point que l'œil ne soit pas fait en vue de la lumière ni dans le but de percevoir les couleurs et les objets.

Il faut donc hardiment retrancher de la doctrine de l'évolution tout ce qui n'y appartient pas et qui tend à confondre une thèse d'histoire naturelle avec une thèse métaphysique. Beaucoup, je le sais, tiennent très fort à cette confusion et parmi eux se trouvent, chose étrange, quelques-uns des adversaires les plus déclarés de la métaphysique. Les uns y tiennent pour pouvoir condamner le transformisme au nom des principes spiritualistes. Les autres y tiennent tout autant pour pouvoir battre en brèche le spiritualisme au nom de la doctrine de l'évolution qui est, dit-on, le dernier mot de la science. Les uns et les autres commettent, sans s'en douter, la même erreur, celle de confondre ce qui devrait rester distinct. Frères ennemis, ils commencent, pour se combattre, par se placer sur le même terrain, et ce terrain est celui d'une commune méprise.

III

Ceci nous a conduits à la dernière partie de notre étude : la comparaison entre les données du transformisme et celles de la théologie, spécialement de la théologie chrétienne.

S'il faut, comme nous venons de le voir, retrancher des premières les thèses métaphysiques qu'on y a souvent associées indûment, il en reste, avec une ample collection d'observations, une hypothèse appartenant exclusivement au domaine de l'histoire naturelle et portant sur la manière en laquelle la vie se manifeste et se développe sur notre globe. Or, à ce titre, le transformisme n'est point incompatible avec les données de la théologie : il ne les infirme pas plus qu'il ne les appuie ou ne les réclame.

Que veut, en effet, la théologie ? Rendre compte d'un fait — ou d'un ensemble de faits, si vous aimez mieux — tout comme les sciences physiques et naturelles. Seulement ces faits sont

d'un autre ordre que ceux dont ces sciences s'occupent. Ce sont les faits religieux, tels qu'ils se sont produits dans l'histoire, tels qu'ils se produisent dans le sanctuaire de la conscience individuelle. Remarquons-le en passant, la religion, non pas seulement telle qu'elle s'est manifestée à une époque de l'histoire, mais telle qu'elle existe dans la conscience humaine sous la forme du sentiment religieux, est un fait incontestable dont aucun esprit sérieux ne peut vouloir se débarrasser en l'ignorant ou en le reléguant dans le monde des chimères.

Or, que suppose le sentiment religieux et, plus spécialement, le sentiment chrétien relativement aux objets dont nous nous entretenons aujourd'hui, c'est-à-dire à l'origine du monde, de la vie, de l'homme, à la nature de celui-ci et à ses destinées? Et, par conséquent, quelles sont, à cet égard, les thèses de la théologie? — Que le monde est une création, c'est-à-dire qu'il a sa cause unique dans la volonté toute-puissante d'un esprit infini qui lui a donné l'existence, qui lui a marqué son but et dont les lois de la nature expriment la pensée.

Ces données sont en contradiction évidente avec une philosophie qui enseigne que le monde est dû à l'action plus ou moins fortuite de causes purement matérielles, que la vie s'y développe uniquement en vertu des mêmes causes, sans plan et sans but. Mais ici, nous ne saurions trop le répéter, il ne s'agit pas de cette philosophie, il s'agit seulement d'une manière de comprendre et d'expliquer comment, en fait, les choses se sont passées. Or, que la création ait eu lieu par le moyen d'une série d'actes créateurs entièrement distincts les uns des autres, comme le veut l'opinion traditionnelle, ou bien sur la voie d'une évolution graduelle, d'une transformation successive des espèces, cela n'importe point à la théologie. La première hypothèse ne relève pas plus la gloire du Créateur que la seconde ne la diminue. Elles sont différentes, voilà tout. Ce n'est pas sur le terrain religieux, c'est par une étude attentive, patiente et complète des faits que la question devra être tranchée.

Mais il y a, dit-on, le récit biblique de la création. Ce récit

exclut la théorie de la transformation des espèces. Pour qui respecte l'autorité de la Bible, la question est donc définitivement résolue. On pourrait répondre que l'auteur de la Genèse n'a pas voulu faire de l'histoire naturelle et qu'il n'est, par conséquent, ni darwiniste ni antidarwiniste. Ce serait cependant se contenter, me paraît-il, à trop bon marché. Il est certain que si l'on prend le récit de la Genèse au sens littéral, comme l'expression matérielle des faits, il est difficile de l'accorder avec les thèses du transformisme. Mais cette interprétation a contre elle les textes eux-mêmes.

Et d'abord, il y a dans la Genèse deux récits de la création — chap. Ier et II — qui diffèrent par plus d'un détail. S'il faut les prendre dans le sens littéral, auquel faudra-t-il donner la préférence ? Puis, pour nous en tenir au plus détaillé de ces deux récits, celui du chap. Ier, il renferme nombre de traits qui ne peuvent évidemment être pris à la lettre. Ainsi déjà les six jours de la création. Ainsi l'expression : *Dieu dit*. Ainsi cette autre expression : *Dieu regarda tout ce qu'il avait fait...* C'en est assez, je pense, pour montrer que nous n'avons pas affaire ici à un exposé scientifique des faits, à un procès-verbal de la création, mais à un récit symbolique, exprimant sous la figure à la fois la plus simple et la plus vraie — celle d'un ouvrier qui accomplit en une semaine sa tâche — ce grand principe que le monde est l'œuvre du Créateur, qui l'a tiré du néant et qui l'a fait devenir ce qu'il est par une série de progrès successifs.

Par quels procédés l'action créatrice s'est-elle accomplie ? La Genèse ne le dit point et l'auteur, sans doute, ne s'en est absolument point mis en peine. Nous savons bien qu'on a souvent soutenu l'opinion contraire, nous savons bien que, en partant de cette supposition, on a maintes fois essayé de prouver jusque dans le détail l'accord de la Bible et de la science, comme on dit. Nous savons qu'on a écrit là-dessus de gros livres et qui passent pour très profonds. Mais tout ce travail nous paraît être en pure perte, parce qu'il repose sur une base fausse, qu'il part d'une supposition erronée. Les divergences inconciliables des interprètes qui s'y sont adonnés suffiraient à le prouver.

Les théologiens et les naturalistes ont, les uns et les autres, mieux à faire que cela.

Voilà pour la création, prise dans son ensemble. Venons-en à l'homme. La théologie chrétienne suppose que l'homme est un être libre, doué d'un esprit distinct de la matière et impérissable, destiné à faire le bien mais capable de faire le mal, responsable par conséquent de ses actes, image dans le monde fini de l'esprit infini.

Ces thèses-là, qui sont au fond celles de toute philosophie spiritualiste, ne peuvent s'accorder avec celles du matérialisme, — du monisme, comme on dit aujourd'hui, — qui ne voit dans l'activité de la pensée et de la volonté qu'une manifestation fatale des forces de la matière, produisant, suivant le cas, ce que nous appelons le bien et le mal, le vice et la vertu, comme elles produisent la beauté et la laideur, la gazelle et l'hippopotame. Mais, encore une fois, le transformisme lui-même n'est pas plus matérialiste qu'il n'est spiritualiste. Il prétend que l'homme descend du singe et c'est abominable, dit-on. Mais il a le droit de dire à ses adversaires : Vous, d'où pensez-vous qu'il descend ? D'un morceau de limon, pétri par la main divine ? Cela vaut-il mieux ? Et qu'est-ce que le singe, sinon du limon organisé ? D'ailleurs l'action créatrice qui, d'un singe, aurait fait un homme, ne serait pas moins admirable que celle qui l'aurait tiré de la boue de la terre.

La question n'est pas là. Elle n'est pas de savoir comment l'homme est né sur la terre, — que les naturalistes nous le disent quand ils le pourront, — mais bien de savoir ce que l'homme est. L'homme n'est-il qu'un animal n'ayant que des instincts, sans liberté, sans responsabilité, ou bien est-il autre chose ? Or, pour y répondre, il faut, non pas remonter aux origines de l'espèce humaine, qui seront peut-être toujours obscures, mais interroger l'homme lui-même, interroger l'histoire et notre conscience.

L'histoire, pour ne citer qu'un seul exemple, montre dans la race humaine une faculté de progrès que les animaux, même les plus parfaits, ne possèdent point. Les éléphants et les chiens d'aujourd'hui ne sont pas plus intelligents que ceux d'autre-

fois ; les abeilles et les fourmis ont su dès le premier jour élever leurs étonnantes constructions, mais depuis elles n'ont, que nous sachions, rien appris de plus et sans doute elles n'apprendront jamais rien. Et tandis que le singe qui, tout petit, charmait par sa gentillesse, s'hébète en grandissant et devient une brute, l'enfant qui, au seuil de la vie, semblait n'être guère plus qu'un animal, devient un homme et peut-être un génie. La remarque est d'un darwiniste convaincu et très peu suspect de faiblesse pour les théologiens, M. Oscar Schmidt[1]. « Le singe en grandissant, dit-il, devient plus animal, l'homme, plus humain. » Cela seul suffirait à montrer la distance énorme qui sépare l'homme de l'animal.

Il y a plus. Rentrez en vous-mêmes. Prêtez l'oreille à la voix du remords qui, trop souvent, par malheur, retentit dans le secret de votre cœur. Pourquoi vous affligez-vous et avez-vous honte de cette bassesse que vous avez commise, quand personne, pourtant, ne l'a connue et ne vous la reproche, quand l'opinion générale vous est toute favorable et que vous pourriez marcher la tête haute au milieu des hommes, si ce n'est parce que, malgré vous peut-être, vous vous sentez coupables ? Et qu'est-ce que se sentir coupable sinon sentir qu'on a mal fait quand on aurait *pu* et qu'on aurait *dû* bien faire, sentir qu'on est libre et qu'on a fait mauvais usage de la liberté ? Nous savons bien qu'on a essayé d'expliquer le remords autrement, par le dépit, le désagrément ou l'ennui que cause le mal. Cette explication-là peut rendre compte de certaines formes du remords, qui en ont l'apparence plutôt que la réalité, elle n'explique pas le cri de la conscience. Or ce cri de la conscience, vous aurez beau écouter attentivement, vous ne le surprendrez jamais chez l'animal.

M. Darwin, il est vrai, croit l'avoir trouvé dans le chien et spécialement dans le chien d'arrêt. « Un chien d'arrêt, dit-il[2], *si toutefois il était capable de réfléchir sur sa conduite passée,* pourrait se dire : j'aurais dû tomber en arrêt devant ce lièvre,

[1] Oscar Schmidt, *Descendance et darwinisme*, pag. 258, seconde édition.

[2] Ch. Darwin, *la Descendance de l'homme*, II, pag. 413, traduction Moulinié.

au lieu de céder à la tentation de lui donner la chasse. » Mais, après tout, cette boutade n'est peut-être pas autre chose qu'une aimable mystification à l'adresse des lecteurs trop crédules. Remarquons ces mots caractéristiques : « S'il était capable de réfléchir sur sa conduite passée. » Mais c'est justement ce qu'il n'est pas. S'il avait une conscience, il aurait une conscience, c'est évident. Mais alors aussi il serait un homme et non pas un chien, dût-il continuer à marcher à quatre pattes.

Nous savons encore qu'on a voulu expliquer la conscience par les habitudes héréditaires, par les mœurs, par l'éducation. Nous ne nions point que ces divers facteurs ne contribuent à la développer. Mais d'où viennent ces habitudes, ces mœurs et cette éducation si ce n'est du germe même de la conscience, et comment l'auraient-elles éveillé, s'il n'avait été là ?

Nous pourrions multiplier les exemples ; nous avons voulu nous borner à relever les plus frappants. Il est certain que l'activité de l'animal offre quelque ressemblance avec celle de l'homme : elle en est comme un symbole obscur et incomplet, de même que la vie de la plante est un symbole obscur de celle de l'animal. Il est possible encore que l'homme soit issu de l'animal, mais il est autre chose que lui, et c'est assez.

On pourrait être tenté d'objecter, ici de nouveau, le récit de la Genèse. Toutefois cette objection n'aurait de valeur, comme lorsqu'il s'agit de la création en général, que si ce récit devait être pris à la lettre. Or nous avons vu qu'il n'en est rien et que, si même nous ne pouvons séparer aujourd'hui le symbole de la chose signifiée et faire la part exacte de l'un et de l'autre, nous sommes bien en présence d'un récit symbolique. Comment entendre autrement des expressions telles que celles-ci : *Dieu dit : Faisons l'homme à notre image ; Dieu forma l'homme de la poudre de la terre... il souffla dans ses narines une respiration de vie...* Personne aujourd'hui, que nous sachions, ne songe à les entendre littéralement.

A la question de l'origine ou plutôt de la nature de l'homme se rattache naturellement celle qui est relative à son état primitif. C'est ici, entend-on répéter souvent, que se révèle l'irrémédiable antagonisme entre la théologie et le transformisme.

La théologie, en effet, dit-on, suppose que l'homme, aux premiers jours de son histoire, tel qu'il était sorti des mains du Créateur, était un être accompli, orné de tous les dons de l'intelligence et du cœur, parfaitement pur, entièrement juste, infiniment supérieur à ce qu'il est aujourd'hui. La doctrine de l'évolution, qui fait sortir l'homme de l'animal, suppose au contraire qu'il a commencé par un état de grossièreté, de sensualité et de sauvagerie, duquel il s'est élevé par degrés à l'état actuel.

Lorsque la question est posée en ces termes, l'opposition entre les deux points de vue est évidente. Mais, en ces termes, la question est mal posée. Pour ce qui concerne la science, d'abord, nous venons de voir que, à supposer même que l'homme soit issu de l'animal, il est plus, il est autre chose qn'un animal. Il y a en lui des aptitudes, des facultés qui le distinguent absolument de celui-ci. Elles peuvent n'exister encore qu'en germe, à l'état latent, comme chez l'enfant. Elles n'en sont pas moins là, et il faut en tenir compte, sous peine de faire de l'arbitraire et non plus de la science. Quant à la théologie, je sais bien qu'une certaine théologie, très répandue et très respectable assurément, — c'est celle des confessions de foi de la Réforme, — enseigne que l'état primitif de l'homme était un état de perfection intellectuelle et morale. Mais cette thèse n'est d'accord ni avec les faits ni avec les récits bibliques et il faut que la théologie y renonce, sous peine de méconnaître les uns et les autres.

En effet, l'état actuel de l'homme est incompatible avec la supposition de la perfection originelle. Remarquez que nous disons de la *perfection* originelle, non de l'innocence, ce qui est tout autre chose. Parfait au début, l'homme ne serait pas tombé, comme il l'a fait, ou bien si, par impossible, il était tombé, sa chute eût été bien plus profonde encore qu'elle n'est, et il n'y aurait pas pour lui possibilité de relèvement : ce serait la chute consciente et réfléchie d'un être qui veut le mal et qui le commet exprès, ce serait le mal absolu. Je n'insiste pas : le temps et le sujet de cette conférence ne nous permettent pas de poursuivre. Mais il y a plus : statuer la per-

fection morale, la sainteté, comme point de départ, c'est méconnaître la vraie nature de l'homme et la vraie nature de la liberté. La sainteté est le produit d'un travail, d'une activité de la volonté décidée à réaliser le bien : autrement elle n'est plus la sainteté. Elle est un point d'arrivée, non un point de départ. Enfin la théorie de la perfection originelle n'est point d'accord avec les récits bibliques.

D'après les premiers chapitres de la Genèse, l'homme, vivant en Eden, n'est point mauvais assurément, car il converse avec Dieu qui l'a créé et qui le bénit ; mais il n'a pas encore le sentiment de la pudeur, car Adam et Eve n'ont pas de vêtements et ils n'en ont point honte ; il ne connaît pas encore le bien et le mal, car il y a dans le paradis un arbre au moyen duquel il doit apprendre à les connaître et à les distinguer. C'est un état d'innocence, dont l'innocence relative de l'enfant offre une analogie, ce n'est pas la perfection ni la sainteté. Cette interprétation, au reste, était déjà celle de saint Paul. « Ce qui est spirituel, dit-il, n'est pas le premier, c'est ce qui est animal — par où il n'entend pas l'animalité pure, mais un état de faiblesse morale et d'imperfection — ce qui est spirituel vient après. » (1 Cor. XV, 46.) Il y a donc sur ce point à modifier sérieusement les données théologiques usuelles.

Mais, à ce compte, il n'y a plus d'opposition de principe entre la théologie et la science naturelle, même avec l'hypothèse du transformisme. Supposez que celle-ci ait raison lorsqu'elle fait descendre l'homme d'un singe, ou d'un mammifère ayant une queue et des oreilles pointues, voire d'un organisme beaucoup plus primitif, ascidie, monère ou bathybius, on sera en droit d'en conclure que l'homme ne peut pas avoir commencé par la perfection, mais on n'est point fondé à en déduire qu'il n'est pas un homme. Or la théologie n'en demande pas davantage : le reste lui importe peu.

Il reste, dans cet ordre d'idées, une dernière question à traiter, celle de la destinée future de l'homme. La théologie chrétienne, d'accord avec la philosophie spiritualiste, enseigne la permanence de l'âme individuelle, de la personnalité. La doctrine de l'évolution ne suppose-t-elle pas plutôt que les in-

dividus dont se compose l'espèce humaine, sortie des entrailles de la nature, n'ont pas plus de durée que ceux dont se composent les espèces végétales et animales, formes passagères dont l'espèce a besoin pour un temps et qui doivent disparaître sans retour quand elles ont joué leur rôle ? Personne ne songe à revendiquer l'immortalité pour la fleur que coupe en passant la faux du moissonneur ou pour le papillon que déchire la main insouciante de l'enfant qui le poursuit. Pourquoi l'homme prétendrait-il à mieux ?

Cette question dépasse évidemment l'horizon de la science naturelle. Elle a à se préoccuper de ce qui est, de l'organisme qui entre dans le champ de ses expériences, non de ce qui sera et de ce qui ne peut être un objet d'observation. Elle oublie donc ses limites quand elle prétend la résoudre. Cependant il y a, entre les diverses branches des connaissances humaines, une connexité si étroite, il est si naturel à notre esprit de chercher à tirer les conséquences philosophiques des faits qu'il étudie que nous ne pouvons guères nous contenter de cette simple observation. Il est certain que, si l'humanité ne constituait qu'une espèce comme tant d'autres, un des anneaux de la chaîne immense des êtres qui vivent sur notre globe, il serait difficile, en partant des données du transformisme, d'attribuer à cette espèce, et par conséquent aux individus qui en font partie, une existence permanente, une valeur absolument durable.

Mais l'humanité n'est point cela. Elle n'est pas, comme les autres espèces, un simple point de transition, une étape dans le développement de la vie sur la terre. Elle en est la forme suprême, celle vers laquelle convergent et où aboutissent toutes les autres, celle dans laquelle l'esprit, que nous n'apercevons ailleurs que comme une puissance obscure et inconsciente, présidant sans le savoir aux lois de l'être, acquiert la conscience de soi et devient lui-même. A ce compte, on ne voit pas pourquoi les individus dans lesquels l'esprit s'est ainsi réalisé pleinement en entrant en possession de soi-même n'auraient pas une durée permanente, quand même ceux des espèces inférieures ne vivent que pour un temps et sont destinés à disparaître sans retour. La science naturelle

ne peut pas le prouver, soit qu'elle parte des données évolutionnistes, soit qu'elle parte du principe de la fixité des espèces. Mais elle n'a nulle raison de le nier, pas plus au nom de la première de ces suppositions que de la seconde : c'est ce qu'il fallait montrer.

En résumé, si les données de la théologie chrétienne sont absolument incompatibles avec celles de la philosophie matérialiste qu'on a souvent indûment identifiée avec le transformisme, elles ne le sont pas avec celles du transformisme lui-même. Hypothèse ingénieuse et digne d'être prise en sérieuse considération, la doctrine de l'évolution est loin d'être encore suffisamment établie par les faits et absolument prouvée : il importe de ne pas l'oublier. Mais à supposer qu'elle le soit un jour, ce jour-là la théologie n'aura pas cessé de vivre. Les craintes de ceux qui le redoutent pour elle et les espérances de ceux qui y comptent pour s'en débarrasser sont également chimériques.

La théologie et la science naturelle ont chacune leur domaine et leur méthode qu'il ne faut pas essayer de confondre et qu'il ne faut pas vouloir opposer. Mais, sur des routes diverses, l'une et l'autre poursuivent le même but, la vérité. Le savant, quel qu'il soit, qui chercherait autre chose, serait indigne de son nom. Qu'elles travaillent, chacune dans sa sphère : elles n'ont rien à redouter l'une de l'autre, elle n'ont qu'à rivaliser de sérieux, d'application, de conscience.

Les voyageurs qui gravissent une cime escarpée peuvent y monter par des chemins divers. Ils peuvent, en montant, se perdre de vue. Les uns peuvent croire les autres égarés ou perdus parce qu'ils ne les voient plus. Tous montent cependant. Ils vont lentement, reculant parfois, soupirant, mais sans se lasser et sans désespérer, les yeux tournés en haut. Et l'heure vient, enfin, où, sur le sommet, dans l'étincelante lumière, ils se retrouvent et se saluent avec bonheur. Ainsi de ceux qui cherchent la vérité. Verrons-nous le jour où ils se rencontreront sur les lumineux sommets ? Nous ne savons. Mais nous savons que ce jour viendra, et cela nous suffit.

H.-F.-E. DuBois.

LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE

DANS SA PHASE ACTUELLE [1]

PREMIÈRE PARTIE

II

Si le Pentateuque, tel qu'il est, n'a pas été rédigé par Moïse, *il ne l'a pas été davantage par un de ses contemporains.* Voilà un second fait que la critique considère comme acquis.

7° Moïse, disions-nous (§ 5), apparaît dans le Pentateuque comme appartenant déjà à l'histoire. Ce qui est vrai de sa personne ne l'est pas moins de son époque. Le séjour au désert, les événements qui se sont accomplis pendant la dernière année de la vie de Moïse, la conquête du pays à l'orient du Jourdain, la mort du grand prophète, appartiennent à un passé plus ou moins éloigné.

L'épisode du malheureux qui subit la peine de la lapidation pour avoir ramassé du bois le jour du sabbat, est introduit en ces termes : « *Pendant que les Israélites étaient au désert*, on rencontra un individu, » etc. (Nomb. XV, 32.) A la rigueur, sans doute, cette expression rétrospective pourrait s'expliquer chez un écrivain de la génération qui, ayant grandi sous les yeux de Moïse, s'établit avec Josué dans le pays de Canaan.

On pourrait en dire autant de la notice par laquelle se termine le récit relatif à la manne : « Les Israélites mangèrent de la manne pendant quarante ans, jusqu'à leur arrivée dans une

[1] Voir la *Revue* de janvier 1882.

terre habitée ; ils mangèrent de la manne jusqu'à leur arrivée aux frontières du pays de Canaan. » (Ex. XVI, 35 ; comp. Jos. V, 11, 12 : Le lendemain de la Pâque, célébrée après le passage du Jourdain, la manne cessa ; dès cette année-là, les Israélites se nourrirent des produits du pays.) Cependant déjà la phrase suivante (v. 36) dénote clairement un auteur postérieur : « Or le *'omer* (la quantité de manne qui revenait à chaque Israélite) est la dixième partie de l'épha. »

Il ne serait pas impossible non plus que, peu d'années déjà après la mort de Moïse, un narrateur eût jugé utile ou intéressant de constater que « personne ne connaît son sépulcre *jusqu'à ce jour.* » (Deut. XXXIV, 6.) Mais en est-il de même de l'assertion qui se lit quelques lignes plus loin (v. 10), qu' « *il ne s'est plus élevé* en Israël de prophète semblable à Moïse ? » Pour qu'un jugement historique comme celui-là pût se former, et pour qu'il eût une portée sérieuse, ne fallait-il pas un certain laps de temps, quelques générations au moins, pour ne pas dire quelques siècles ?

Conçoit-on ensuite, chez un auteur contemporain, la citation d'une source écrite comme celle qui se rencontre dans Nomb. XXI, 14, 15 ? Les Israélites, après avoir tourné le territoire d'Edom et évité celui de Moab, viennent de franchir l'Arnon. Le narrateur fait à ce propos la remarque que « l'Arnon formait la *frontière de Moab*, entre Moab et les Amoréens, » puis il ajoute : « C'est pour cela qu'il est dit dans le Livre des guerres de Yahwèh :

» .... Waheb en Soufah (ou : dans l'ouragan)
Et les torrents, l'Arnon,
Et le cours (ou : la pente) des torrents
Qui se dirige où 'Ar est assise (la principale ville moabite)
Et confine à *la frontière de Moab.* »

Ce Livre des guerres de Yahwèh n'est pas mentionné ailleurs. Mais son titre, rapproché de 1 Sam. XVIII, 17 (où Saül dit à David : « Sois vaillant et va soutenir *les guerres de Yahwèh* »), indique que ce devait être un livre célébrant les exploits des « armées de l'Eternel » (Ex. VII, 4 ; XII, 41), c'est-à-dire des Israélites, sous la conduite et avec l'aide toute-puis-

sante de « l'Eternel des armées, le Dieu des bataillons d'Israël. » (1 Sam. XVII, 45.) Si, comme cela est généralement admis, les fragments poétiques cités dans la suite de notre chapitre (v. 17-18 ; 27-30) ont été puisés à la même source, il est permis d'en conclure que le livre en question consistait en un recueil de chants nationaux, de petits poèmes héroïques, semblable à ce livre du *Yashar* dont il est parlé dans Jos. X, 13 et 2 Sam. I, 18. Or un recueil de ce genre était-il déjà tout formé au lendemain du passage du Jourdain ? Et à supposer que le livre existât, était-il connu et répandu parmi le peuple au point qu'un narrateur qui avait dû lui-même prendre une part plus ou moins directe aux premières guerres de l'Eternel, pût avoir l'idée de s'en référer à tel ou tel passage de cette anthologie, en disant : « C'est pour cela qu'*il est dit dans le Livre* des guerres de Yahwèh : *Waheb*, etc., » ou encore : « C'est pour cela que les poètes (*moshelîm*) disent : *Venez à Hesbon*, etc. ? » Ce n'est pas au texte d'un *livre* qu'un contemporain en aurait appelé, c'est à la mémoire de ses compatriotes. Il y a plus. Dans le cas particulier, l'auteur alléguerait le texte du Livre cité — pourquoi ? Pour confirmer la remarque qu'il vient de faire, qu'à l'époque de l'invasion israélite l'Arnon formait la frontière entre Moab et les Amoréens. Comme si les Israélites de ce temps-là, et même ceux de la génération suivante, avaient eu besoin de cette leçon de géographie historique !

Ce n'est pas non plus d'un auteur du siècle de Moïse que provient la notice Deut. III, 11, qu'on peut voir à Rabbah, la grand'ville des Ammonites, le lit de fer, long de neuf coudées ordinaires et large de quatre coudées, de Og, roi de Bashan, qui fut vaincu par Moïse dans la bataille d'Edréi. (Comp. Nomb. XXI, 33-35.) Ce qu'il y a d'étrange dans cette note, ce ne sont pas les dimensions du « lit de fer ; » — il s'agit sans doute d'un de ces grands sarcophages en basalte que les voyageurs rencontrent parfois encore aujourd'hui dans cette même contrée. Mais voici ce qui étonne à juste titre, c'est qu'il eût pu venir à l'esprit d'un contemporain d'en appeler à une relique conservée dans la capitale des *Ammonites* pour prouver la vérité de ce qu'il venait de dire de ce roi de *Bashan*, à savoir qu'il était le

dernier survivant de cette race géante des Rephaïm. *Quorsum*, demande déjà la Peyrère, *opus erat Judæos alio mittere, ut lectum Gigantis viderent, qui Gigantem ipsum, coram, in terra sua, viderant, vicerant et, campis Basan ipsis prostratum, vulgo mensi erant?* (Syst.theol. IV, 1, pag. 153.) A qui fera-t-on croire que ce renvoi au lit de fer de Rabbah n'aurait eu d'autre but que de « donner une idée concrète, plastique, de la grandeur de la grâce de Dieu qui avait permis aux Israélites de vaincre un ennemi d'une taille pareille? » (Hengstenb., Beitræge III, 245.)

8° Plusieurs localités portent dans le Pentateuque des noms qui datent d'une époque postérieure. Cela est absolument certain pour l'un d'entre eux, et d'une grande probabilité pour les autres.

Abram, est-il dit, poursuivit *jusqu'à Dan* les rois venus de l'orient qui avaient pillé Sodome et emmenaient prisonnier son neveu Lot. (Gen. XIV, 14.) A Moïse, qui allait mourir, l'Eternel fait voir du haut du mont Nebo toute la terre promise *jusqu'à Dan*. (Deut. XXXIV, 2.) Or cette ville, qui servait à désigner l'extrême nord de la Palestine, comme Beer-Shéba la limite méridionale (2 Sam. XVII, 11 ; XXIV, 15), n'a reçu le nom de Dan qu'à l'époque des Juges. Ce furent les Danites qui, après l'avoir réduite en cendres, puis rebâtie, « l'appelèrent *Dan*, d'après le nom de Dan leur ancêtre. » Son vieux nom cananéen était Laïsh ou Léshem. (Jug. XVIII, 19, comp. Jos. XIX, 47.)

C'est également *après la mort de Josué*, selon Jug. I, 17, cp. 1, que les hommes de Juda et de Siméon se sont emparés de la ville cananéenne de Cephath, située tout au midi de la Palestine, et lui ont donné le nom de *Khormah*. Et cependant cette ville est déjà mentionnée sous ce nouveau nom dans plusieurs passages du Pentateuque (Nomb. XIV, 45 ; Deut. I, 44) ainsi que du livre de Josué.

Il est vrai que, d'après Jos. XII, 14, cp. 7, le roi de « Khormah » aurait été du nombre des rois vaincus par Josué, et que sa ville royale, attribuée d'abord à Juda (XV, 30) serait échue ensuite à Siméon (XIX, 4). Bien plus : d'après Nomb. XXI, 3, elle aurait été détruite du vivant de Moïse, la quarantième année

après la sortie d'Egypte, et déjà à cette occasion l'endroit aurait reçu le nom de *Khormah*. La ville de Cephath aurait-elle donc été conquise trois fois de suite et, deux fois dévouée par interdit, aurait-elle chaque fois subi le même changement de nom ?

Evidemment nous sommes ici en présence de traditions différentes sur l'origine de ce nom de Khormah. Laquelle de ces traditions est la plus ancienne et la plus digne de foi ? Est-ce celle qui fait remonter ce changement de nom à l'époque mosaïque ? Mais comment admettre que les Israélites, si réellement déjà alors ils avaient taillé en pièces les Cananéens méridionaux et détruit leurs villes à la façon de l'interdit, ne se fussent pas hâtés de profiter de leur victoire ? Quoi ! au lieu de pénétrer par cette brèche au cœur du pays, ils seraient revenus sur leurs pas au mont Hor (Nomb. XXI, 4, cp. XX, 22-29) pour aller tourner les pays d'Edom et de Moab, affronter les rois amoréens de la Transjourdaine et entrer dans Canaan par la profonde vallée du Jourdain ? Disons plutôt que la tradition suivie dans la petite péricope Nomb. XXI, 1-3 reportait à l'époque mosaïque un événement qui ne s'est accompli que plus tard, alors que les différentes tribus étaient occupées à se mettre en possession des territoires qui leur étaient échus en partage. Déjà Adrien Reland, dans son grand ouvrage sur la Palestine, (pag. 721) n'a pu s'empêcher de voir dans Nomb. XXI, 3 un récit *per prolepsin. Cur enim*, dit-il, *ex terra exiissent*, *in qua jam triumphabant ?*

Un cas analogue se présente à l'occasion d'un autre nom de lieu. Il y avait dans le pays de Galaad une région connue sous le nom de *Khawwoth-Yaïr*, les bourgs de Yaïr le Manassite. Du temps de Salomon, cette région formait, avec le district d'Argob en Bashan, l'une des douze intendances ou préfectures en lesquelles ce prince avait divisé son pays. Il y avait en tout, dans ces deux districts, soixante grandes villes à murailles. (1 Rois IV, 13.) Dans la suite — nous ne savons pas exactement à quelle époque — tout ce pays-là, avec ses soixante villes, fut pris par les Gheshouriens et les Syriens. (1 Chron. II, 23.) D'où venait à cette région le nom de *Bourgs de Yaïr ?* Qui était

ce Yaïr ? L'Ancien Testament renferme à ce sujet trois versions plus ou moins divergentes.

1° D'après Nomb. XXXII, 41, Yaïr le *Manassite*, un contemporain de Moïse, semble-t-il, alla s'emparer de ces « bourgs, » alors occupés par les Amoréens, et les appela Bourgs de Yaïr. La même version se retrouve dans Deut. III, 14, avec cette différence que la conquête de Yaïr se serait étendue aussi au district d'Argob, et que les bourgs, *appelés encore aujourd'hui Bourgs de Yaïr*, sont désignés comme des bourgs de *Bashan*. (Cp. Jos. XIII, 30.)

2° Dans une liste des descendants de Juda, 1 Chron. II, 22, 23, les Bourgs de Yaïr en *Galaad*, au nombre de vingt-trois, sont attribués à un Yaïr issu de *Juda*, mais apparenté aux Manassites par son aïeule.

3° Enfin, d'après une version rapportée dans le livre des Juges (X, 3-5), Yaïr le *Galaadite*, qui « jugea » Israël pendant vingt-deux ans, avait trente fils qui montaient sur trente ânons (*'ayarim*) et possédaient dans le pays de *Galaad* trente villes (*'arim*), *qu'on appelle Bourgs de Yaïr jusqu'à ce jour*.

De ces trois versions, et en particulier de la première et de la troisième, laquelle est la plus exacte ? N'est-il pas au moins singulier que le Deutéronome place les Bourgs de Yaïr dans le pays de *Bashan* et semble les mêler avec les villes de l'Argob, tandis qu'ailleurs, dans la tradition relative au juge Yaïr et dans la généalogie recueillie par le chroniqueur, non moins que dans le document concernant les douze intendants établis par Salomon, ces mêmes bourgs figurent parmi les villes de *Galaad* ? Eût-on même des raisons pour donner la préférence à la version suivie dans le Pentateuque, toujours est-il que cette remarque : « *le nom de Bourgs de Yaïr* leur est resté *jusqu'à ce jour* » (Deut. III, 14, comp. Jug. X, 4) ne saurait provenir d'un contemporain de ce Manassite et, par conséquent, d'un écrivain de l'époque mosaïque[1].

[1] Nous n'attachons pas d'importance au nom d'*Hébron* employé dans Gen. XIII, 18, Nomb. XIII, 22, tandis que le vieux nom indigène de cette ville antique était *Qiryath-Arba'* (Jos. XIV, 15 ; Jug. I, 10 ; comp. Gen. XXIII, 2 ; XXXV, 27 ; Jos. XV, 13 : « Qiryath-Arba', c'est-à-dire Hébron. »)

9° Le rédacteur du Pentateuque s'adresse à des lecteurs qui ne sont plus des nouveaux venus dans le pays de Canaan ; à des lecteurs qui savent, par exemple, où est *jusqu'à ce jour* le monument de la tombe de Rachel, situé entre Béthel et Ephrath. (Gen. XXXV, 20.) Pour faciliter l'intelligence de l'histoire d'Abraham, pour expliquer la vie errante que mène le patriarche, la promesse qui lui est faite que le pays appartiendrait un jour à sa postérité, la nécessité où il se vit réduit de se séparer de Lot, le narrateur croit devoir rappeler que les Cananéens étaient alors les maîtres du pays. (Gen. XII, 6 ; XIII, 7.) Actuellement ils ne le sont plus.

L'Eternel *a fait* porter aux précédents habitants de Canaan la peine de leur iniquité. Le pays, souillé par leurs abominations, les *a rejetés* de son sein. (Lév. XVIII, 25, 27, 28, et non : les *rejettera* ou les *aura rejetés*, comme on traduit habituellement.) L'Eternel *a donné* le pays aux Israélites. Canaan est devenu *leur propriété*, au même sens que la montagne de Séir est devenue celle des fils d'Esaü, que 'Ar est celle des Moabites, et le pays des ci-devant Zamzummim celle des Ammonites. (Deut. II, 12, cp. 5, 9, 19.) Israël *a fait* à l'égard des Cananéens ce que les Esawides (Edomites) avaient fait à l'égard des Horiens des monts de Séir : il les a dépossédés, exterminés, et s'est établi à leur place. (Deut. II, 12.) Aussi, à l'époque où fut rédigée l'histoire de Joseph, la Palestine était-elle connue au dehors sous le nom de *pays des Hébreux*. (Gen. XL, 15.) — Ce n'est certes pas quelques années après la mort de Moïse, ni même après celle de Josué, qu'un auteur israélite pouvait parler ainsi ou faire parler ainsi Moïse. Voyez plutôt le livre des Juges, en particulier le premier chapitre de ce livre. En réalité la conquête ne fut achevée que par les premiers rois, notamment par David, le vainqueur des Jébusiens. C'est sous son gouvernement, ainsi l'atteste le prophète Nathan, que

Il est possible, mais rien ne prouve que le nom d'Hébron soit postérieur à la conquête israélite. Nous en disons autant du nom de *Beth-Léhem* par lequel est expliqué dans Gen. XXXV, 19; XLVIII, 7 celui d'Ephrath.

l'Eternel « donna une demeure à son peuple d'Israël et le planta pour qu'il fût enfin fixé. » (2 Sam. VII, 10.)

Faut-il s'étonner, après cela, que le Pentateuque suppose l'existence de la royauté en Israël ? C'est bien plutôt le contraire qui aurait lieu de nous surprendre. « Voici, est-il dit dans Gen. XXXVI, 31, les rois qui ont régné dans le pays d'Edom *avant qu'un roi régnât sur les Israélites.* »

Lorsque nous lisons au livre des Juges (XVII, 6 ; XVIII, 1 ; XIX, 1 ; XXI, 25) : « En ce temps-là, il n'y avait pas de roi en Israël, » chacun en conclut sans la moindre hésitation qu'à l'époque où ces récits furent écrits les Israélites vivaient sous des rois. La même conclusion s'impose en présence du texte de la Genèse. Elle s'impose même avec tant d'évidence, que c'est ce passage qui a donné le premier éveil à la critique. (Isaac ben-Jasos, vers le milieu du XIe siècle). Le pieux Newton lui-même, dans ses notes sur Daniel, publiées après sa mort, en 1736, n'hésite pas à en inférer que le Pentateuque n'a dû recevoir sa forme actuelle que par Samuel, sous le règne de Saül. — Au reste, ces mots placés en tête de la liste des rois édomites n'attestent pas seulement que l'auteur a vécu depuis l'établissement de la royauté en Israël. Ils indiquent clairement que la liste elle-même ne remonte guère au delà de l'époque mosaïque, mais comprend les noms de rois ayant régné jusque vers l'époque où les Israélites, à leur tour, adoptèrent la constitution monarchique. N'est-il pas naturel de penser que ce fut la victoire remportée sur les Edomites par Saül (1 Sam. XIV, 47) ou, mieux encore, leur entière soumission par David (2 Sam. VIII, 13, 14; cp. 1 Rois XI, 15, 16) qui mit le narrateur israélite en possession de tout ou partie des documents relatifs aux Horiens et aux Edomites qui se trouvent réunis dans Gen. XXXVI ?

Enfin, à en juger par certains indices, il semble même que lorsque fut écrit le Pentateuque, le sanctuaire principal était déjà établi à Jérusalem.

Nous n'insisterons pas, à ce propos, sur la distinction qui est faite en plus d'une occasion entre le *sicle du sanctuaire* et le sicle ordinaire. (Ex. XXX, 13 ; Lév. XXVII, 3; Nomb. III, 47, etc.,

comp. Ezéch. XLV, 12.) On peut avoir de bonnes raisons de douter que pareille distinction quant à la valeur ou au titre de l'argent remonte aux premiers temps de l'existence nationale d'Israël. Cependant, à priori, rien n'empêche de supposer qu'elle a pu s'établir après la conquête, quand le sanctuaire principal se fut fixé à Siloh.

Nous n'attachons pas non plus une importance majeure au fait qu'on rencontre déjà dans le Pentateuque le terme de « monter, » *'alah*, quand il est question de se rendre au sanctuaire, d'aller « se présenter devant l'Eternel. » (Ex. XXXIV, 24; Deut. XVII, 8.) Sans doute, c'était là chez les Israélites le terme technique pour dire : se rendre à Jérusalem et spécialement au temple, pour les fêtes. (Voir p. ex. 1 Rois XII, 27, 28; le titre *shîr ham-ma'aloth*, chant de pèlerinage, Ps. CXX-CXXXIV; et dans le N. T. ἀναβαίνειν εἰς τὴν ἑορτήν, Jean VII, 8, 10; Act. XXI, 12, 15, cp. XX, 16.) Mais la même expression pouvait s'employer déjà auparavant, au temps où la « maison de l'Eternel » était à Siloh (1 Sam. I, 3, 7); et même en parlant de tel autre lieu de culte, comme Béthel, où l'on allait aussi consulter l'Eternel et lui offrir des sacrifices. (Jug. XX, 18; XXI, 2, 5; 1 Sam. X, 3.)

En revanche, dans le nom donné à la contrée qui fut le théâtre du sacrifice d'Isaac (Gen. XXII, 2) et surtout dans la remarque dont l'auteur fait suivre le récit de ce drame émouvant (v. 14), il est difficile de ne pas voir une allusion intentionnelle à la montagne du temple et au culte que les descendants du patriarche y rendaient à l'Eternel. « Abraham, est-il dit au v. 14, donna à ce lieu le nom de יהוה יראה, ensuite de quoi *on dit aujourd'hui* : בְּהַר יהוה יראה. »

D'après la vocalisation masoréthique, qui fait du premier יראה un qal, du second un nif'al, on traduit ordinairement : « A. appela ce lieu *L'Eternel-pourvoit* (comp. v. 8 : Dieu se pourvoira de la victime, etc.), de sorte qu'on dit aujourd'hui : *sur la montagne de l'Eternel il est pourvu.* » — Mais le nif. de ראה n'a jamais ce sens-là; il signifie : se faire voir, se manifester, paraître. Probablement faut-il lire les deux fois le nif. *yéraéh*, et traduire en conséquence : « Abraham donna à ce

lieu le nom de *L'Eternel-se-manifeste* » (comp. v. 11 : l'ange de l'Eternel parlant à Abraham du haut du ciel, et le nom de *Moriyah*, c'est-à-dire « apparition de Yah, » v. 2 et 2 Chron. III, 1), » de sorte qu'on dit aujourd'hui : « sur la montagne où *l'Eternel se manifeste*, » ou suivant une autre manière de construire la phrase : « sur la montagne de l'Eternel, Il (l'Eternel) se manifeste. »

De quelque façon, du reste, qu'on traduise *yéraéh*, la question demeure la même : ces mots « on dit aujourd'hui, » à quelle époque se rapportent-ils le plus naturellement? Le dicton cité par le narrateur avait-il cours parmi le peuple hébreu durant la période mosaïque ? Mais, en ce temps-là, la montagne où l'Eternel se manifeste, la montagne de Dieu, c'était le *Sinaï*. (Ex. III, 1 ; XVIII, 5 ; Nomb. X, 33, comp. Ex. XIX, 24 ; XXIV, 9 sqq., voyez aussi Deut. XXXIII, 2 ; Jug. V, 4, 5.) Etait-il du moins en usage à l'époque des Juges? Mais pendant ces siècles-là la montagne de *Moriyah* ne joua aucun rôle quelconque dans la vie religieuse des Israélites, par la bonne raison qu'elle était restée entre les mains des Jébusiens. Ce dicton populaire ne nous reporte-t-il pas plutôt à un temps où cette montagne, après avoir reçu une nouvelle consécration par l'*apparition de* l'ange de *l'Eternel* à David (2 Sam. XXIV, 16 sqq. ; comp. 1 Chron. XXI, 15 sqq.), était devenue pour le commun des Israélites « la montagne de l'Eternel » (Ps. XXIV, 3 ; LXVIII, 17 ; Esa. II, 3 ; Mich. IV, 2), la montagne où l'Eternel manifeste sa présence et d'où il répond à qui l'invoque (Ps. III, 5), en un mot : *la montagne du temple?* (Mich. III, 12 ; comp. IV, 1 et 2 Chron. III, 1.)

10. La plupart des textes qui viennent de passer sous nos yeux avaient déjà été signalés par les critiques du XVIIe siècle, principalement par Spinosa et par le Clerc. Si la critique moderne n'a pu s'approprier les hypothèses, assez aventureuses parfois, à l'aide desquelles ces hommes ont essayé de se rendre compte de la formation du Pentateuque, en revanche, elle n'a trouvé que peu de chose à reprendre à leurs observations sur les passages cités. Et quant à la conclu-

sion négative qu'ils en avaient tirée touchant la rédaction du Pentateuque par Moïse ou quelqu'un de ses contemporains, la critique de notre siècle n'a pu que la confirmer.

Au XVIIe siècle, il est vrai, pareille hétérodoxie ne pouvait pas ne pas soulever une opposition générale. Aussi ce fut d'abord un *tolle* presque unanime. Français, hollandais, anglais, suisses, allemands, tant protestants que catholiques, s'unirent pour la défense de la tradition. Chacun fit de son mieux pour prouver que les textes en question ne prouvaient rien, qu'avec un peu de bonne volonté ils se laissaient concilier avec le dogme de l'origine mosaïque du Pentateuque. On dépensa pour ce qu'on croyait la cause de la vérité une grande somme d'érudition et une somme plus forte encore de subtilité ; ne craignant pas, dans l'occasion, de recourir aux combinaisons les plus hasardées, aux suppositions les moins vraisemblables, ne reculant même pas, au besoin, devant un tour de force exégétique. En particulier, on usait largement de l'expédient qui consiste à mettre les anachronismes sur le compte de « l'esprit prophétique de Moïse. »

Est ce à dire que les preuves invoquées par les la Peyrère, les Spinosa, les Simon, les le Clerc n'aient fait aucune impression sur leurs adversaires ? Loin de là. Certains de ces textes, il fallut bien le reconnaître, résistaient à toutes les manipulations. Ils pouvaient bien fléchir, pour un temps, sous les mains savantes qui se chargeaient de leur enlever aux yeux du commun des lecteurs ce qu'ils ont de gênant pour l'opinion traditionnelle, — quoi de plus patient qu'un texte, surtout qu'un texte biblique ! Mais aussi, quoi de plus opiniâtre ! C'est bien le cas de dire qu' « il plie et ne rompt pas. » Tôt ou tard, en dépit de tous les plis que lui fait prendre une exégèse trop complaisante, le voilà qui se redresse et qui revient à son sens naturel. *Naturam expellas furca, tamen usque recurret.*

Parmi les adversaires de la critique naissante, plusieurs — et ce n'était pas les premiers venus — avaient trop de sens exégétique, c'est-à-dire de bon sens, pour ne pas convenir que quelques-uns tout au moins des passages invoqués par les novateurs ne pouvaient décidément pas, sans violence, être

ramenés à l'époque mosaïque. Mais, dirent-ils, il ne s'ensuit pas de là que le Pentateuque *dans son ensemble* ne soit pas l'œuvre de celui à qui il a toujours été attribué par la synagogue et par l'Eglise; il suffit d'admettre que, dans le cours des âges, on y a fait quelques *changements et additions*. Et ils se consolaient d'une concession qu'ils ne faisaient la plupart qu'à leur corps défendant, à la pensée que ces changements et additions étaient après tout peu considérables, qu'ils ne touchaient ni au dogme ni à la morale, et que d'ailleurs ils provenaient « sans aucun doute » de quelque auteur inspiré tel que Josué, Samuel et peut-être Esdras.

C'est là ce qu'on a appelé l'*hypothèse des interpolations*. Elle a eu pour patrons, dans la France catholique, les évêques d'Avranches et de Meaux. Huet et Bossuet se sont prononcés dans ce sens, l'un dans sa *Demonstratio evangelica*, l'autre dans son *Discours sur l'histoire universelle*, publiés la même année, 1679. Leur exemple ne tarda pas à être suivi par un docteur de Sorbonne, Elliès du Pin, dont les *Prolégomènes sur la Bible* représentent assez bien le niveau moyen des idées répandues dans le clergé de France, vers l'an 1700, en matière de critique sacrée. Parmi les théologiens protestants jouissant d'une considération générale, l'un des premiers qui aient eu recours à cette même conjecture fut le coccéien Hermann Witsius, alors professeur à Utrecht, qui a consacré à la question de l'auteur du Pentateuque un chapitre de ses *Miscellanea sacra*, publiés en 1692.

Ce compromis fut accueilli avec faveur. On se flattait que, par ce moyen, la question se trouvait définitivement liquidée. Et l'on devait être d'autant plus porté à se le persuader que les novateurs eux-mêmes, du moins deux d'entre eux, avaient été amenés, dans le cours du débat, à mitiger sensiblement leurs premières assertions. Dans sa *Réponse au livre intitulé Sentimens*, etc., Richard Simon en était venu, dès 1686, à faire cette déclaration : « On peut dire qu'il y a beaucoup moins d'additions dans le Pentateuque que dans plusieurs autres livres, qu'on ne laisse pas pour cela d'attribuer à leurs auteurs toujours reconnus. » Plus complète encore, et sans doute plus

sincère, fut l'évolution accomplie par Jean le Clerc. On en a la preuve dans les *Prolegomena* de son commentaire latin sur la Genèse, publié en 1693, huit ans après son livre des *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*. Retirant l'hypothèse qu'il avait mise au jour sous le voile de l'anonyme et en la faisant passer pour être d'un sien ami — celle de la rédaction du Pentateuque par le prêtre israélite dont il est parlé dans 2 Rois XVII, 24 sq. — le Clerc revendique le Pentateuque pour Moïse, tout en y constatant la présence d'un certain nombre d'interpolations.

Dès la fin du XVIIe siècle et pendant tout le cours du XVIIIe, ce fut là, on peut le dire, l'opinion générale; non pas, peut-être, en Allemagne où prévalait le point de vue plus exclusif des Heidegger, des Deyling et des Carpzov, mais bien parmi nos théologiens de langue française. Nous la trouvons non seulement chez dom Calmet, mais chez les principaux écrivains de la Suisse romande. Même ceux de notre pays, où la théologie était tenue pourtant sous une étroite tutelle politico-ecclésiastique, où la censure avait l'œil ouvert sur tout ce qui semblait porter atteinte à la pureté de la doctrine et spécialement à l'autorité des livres saints, même les écrivains religieux de notre bon pays de Vaud ne faisaient pas exception à la règle. Exégètes, dogmaticiens, apologistes, quand ils sont amenés à traiter de Moïse ou du Pentateuque, ne craignent pas de faire leurs réserves : tant il est vrai de dire que les interpolations avaient passé en quelque sorte à l'état de lieu commun.

Le fait étant généralement ignoré, quelques citations ne seront pas hors de propos. Elles montreront comment les représentants d'office et les défenseurs de la « religion de nos pères » s'exprimaient sur ce sujet.

Dans une série de thèses *de Prophetis*, soutenues à l'académie de Lausanne de 1691-1699, à l'occasion des prophéties bien connues de Jurieu et des « prophètes » qui avaient surgi parmi les réformés de France, il s'en trouve une, la sixième (1696), qui est consacrée tout entière à Moïse et aux oracles renfermés dans le Pentateuque. L'auteur, un savant respectable, mais depuis longtemps oublié (Jér. Currit † 1700), aborde

chemin faisant la question d'auteur. Après le coup de boutoir obligé à l'adresse des *quidam Critici* qui ont contesté l'origine mosaïque du Pentateuque, — les uns « *inter Pontificios, ut sacræ Scripturæ authoritatem in gratiam Traditionum suarum labefactent,* » les autres parmi les réformés, « *ut Scepticismum in Religionem inducant,* » — le théologien vaudois en vient à parler des passages relatant des faits arrivés après la mort de Moïse ainsi que des noms de lieu qui n'ont été en usage que plus tard. Il ne saurait, dit-il, quant à lui, les imputer à l'esprit prophétique de Moïse. *Ingenue igitur agnosco, illa loca non esse ab ipsis Authoribus.* (L'auteur emploie le pluriel, parce qu'il parle en même temps du livre de Josué.) Mais, ajoute-t-il, il ne s'ensuit pas que les livres eux-mêmes ne puissent être attribués à qui de droit. En effet — remarquez l'argument — « quotidie prodeunt opera Virgilii, Ciceronis, etc., commentariolis aucta. An quis propterea dubitabit Virgilium, Ciceronem legitimos fuisse eorum authores? Quo jure igitur Mosi vel aliis sacris Authoribus detrahentur illi libri, qui eorum nominibus insigniuntur, etsi brevissimis additamentis, explicationis ergo illustrati, ad nos transmissi fuerint? » Qu'est-ce, d'ailleurs, qui nous empêche de croire que ces adjonctions ont été faites par des prophètes des temps subséquents, et qu'en dernier lieu elles ont été revues (*recognitæ*) par Esdras, lui aussi un *vir* θεόπνευστος, de qui l'Eglise judaïque a reçu ce dépôt? Et après tout, « quidquid sit, *non pro articulo fidei habemus scire nomina* omnium librorum sacrorum, quorum multa propterea tacentur, modo *doctrina* in illis contenta authentica credatur, et *res* in illis traditæ verissimæ habeantur. » Voilà ce qui s'écrivait, s'imprimait et se soutenait en séance académique sous le régime ombrageux de la Formula Consensus.

Nous serons moins étonnés d'entendre tenir pareil langage, trois quarts de siècle plus tard, à l'auteur anonyme des *Remarques sur le Dictionnaire philosophique portatif.* (Lausanne 1765.) Jean-Alphonse Rosset — c'est lui qui se cache sous le titre de « Un membre de l'Ill. Société d'Angleterre pour l'avancement et la propagation de la doctrine chrétienne » — était un hébraïsant de mérite. En théologie, il se rattachait à la

tendance de son parrain J.-Alphonse Turrettini, pour autant du moins que cela était permis à un professeur lausannois.

« Que ce soit Moïse lui-même, dit-il, ou Josué, ou Esdras, ou quelque autre d'entre les prophètes intermédiaires, qui ait écrit le Pentateuque, ce n'est pas proprement une question de foi, mais un point de critique sacrée sur lequel il est permis de conjecturer : d'autant plus encore qu'il n'y a point de titre à la tête du Pentateuque, ou à celle de chacun des cinq livres dont il est composé, qui les attribue formellement à Moïse lui-même. » En fin de compte Rosset donne bien, pour sa part, la préférence au sentiment « que Moïse, ou qu'au moins Josué, son successeur immédiat, en est l'autheur, » comme étant à tout prendre le sentiment le plus probable, vu la « tradition constante et universelle des Juifs, des Chrétiens, des Mahométans et même des anciens autheurs païens (!). » Il n'hésite pas cependant à reconnaître « que, y ayant eu une suite constante de Prophètes jusqu'à Malachie, chez le peuple juif, il n'y aurait rien d'absurde à supposer que ... tel d'entre eux eût *ajouté, à titre d'éclaircissements, quelques narrés plus ou moins longs* au Pentateuque. » Et même, n'était la grande conformité entre le Pentateuque samaritain et le Pentateuque juif, « Esdras en particulier, qu'on croit généralement le rédacteur du Canon des livres du Vieux Testament, ... pourroit bien être réputé l'autheur de ces endroits du Pentateuque qui semblent postérieurs aux temps de Moïse. »

Ecoutons encore un professeur du Séminaire français fondé par Antoine Court. Dans une *Théologie chrétienne*, par demandes et par réponses, rédigée à l'usage des futurs pasteurs du Désert [1], l'auteur consacre un chapitre spécial à l'intégrité des livres de Moïse. A cette question : « Ne pourrait-on pas soupçonner que, dans un si grand éloignement de nous, ce Livre ait pu essuyer de grandes altérations ? » il répond : « Il me semble qu'on a effectivement fait, dans les livres qui composent le Pentateuque, quelques légers changements et quelques additions de peu d'importance, que la suite de l'histoire sainte,

[1] Lausanne, 1774, en 3 volumes. Cet ouvrage anonyme est de Sam. Secretan, mort en 1815 comme premier pasteur de Lausanne.

ou le changement des circonstances rendoient nécessaires pour la plus grande instruction des lecteurs... Mais si nous convenons, *avec le plus grand nombre des auteurs*, que les morceaux dont il s'agit ne sont pas de Moyse, il ne s'ensuivra pas que le Pentateuque ait essuyé à cause de cela des altérations considérables ». Suit, sans indication de source, un passage extrait presque mot pour mot du Discours sur l'histoire universelle de Bossuet. Après quoi, le digne théologien termine en disant : « et comme ces remarques sont dans le texte samaritain comme dans l'hébreu, elles sont d'une très grande antiquité, et Esdras ne peut pas en avoir été l'auteur. »

Nous verrons en temps et lieu ce qu'il faut penser de cette question du Pentateuque samaritain, dont on s'est fort préoccupé, en sens divers, dès les temps de R. Simon et de le Clerc. Que les « additions » soient attribuées à Esdras ou à tel autre rédacteur, après tout, cela est assez indifférent. Ce qui nous intéresse ici c'est le principe lui-même. Il n'était pas inutile de constater en quelque sorte sur le vif le crédit général et durable dont a joui l'hypothèse dite des interpolations. Cette faveur, du reste, s'est prolongée jusque dans notre siècle : témoin les écrits du rationaliste Eichhorn, du catholique Jahn, du supranaturaliste Rosenmuller, du juif Philippson ; témoin aussi l'estimable ouvrage, déjà plus d'une fois cité, de J.-E. Cellérier fils, professeur de critique et d'antiquités sacrées à l'Académie de Genève.

11. Cette solution, aujourd'hui, ne satisfait plus personne. Entre critiques, on n'en parle plus guère que pour mémoire. Condamnée par les uns comme dangereuse, elle est jugée absolument insuffisante par les autres, et tous s'accordent à la qualifier d'arbitraire.

Dangereuse, elle l'est aux yeux des défenseurs résolus et conséquents de l'origine mosaïque du Pentateuque. Et à leur point de vue, elle doit l'être en effet. « On traite, dit Hengstenberg, ces interpolations de bagatelles ; on en parle comme d'une chose allant de soi, attendu, dit-on, qu'aucun écrivain de l'antiquité n'a pu y échapper... Pour nous, admettre une

interpolation de quelque importance, nous paraît chose excessivement sérieuse ; même des « anachronismes » ne consistant qu'en un ou deux mots ne sont pas sans gravité. » Sans doute, ajoute-t-il, s'ils étaient tout à fait isolés et en nombre limité, ils pourraient trouver un contrepoids suffisant dans les raisons positives qui militent en faveur de « l'authenticité. » Ainsi, on pourrait admettre à la rigueur que, dans Gen. XIV, 14, le nom de Dan ait été substitué après coup à celui de Laïsh ou de Léshem. Cependant, il faut le reconnaître : si le Pentateuque renfermait réellement un certain nombre de ces indices d'une époque postérieure, il serait beaucoup plus rationnel d'en conclure avec les adversaires à la composition post-mosaïque de tout l'ouvrage, que de les expliquer à l'aide d'interpolations. Cette dernière solution, quoi qu'on en dise, n'est pas celle qui se présente tout d'abord à l'esprit ; elle n'est et ne sera jamais qu'un expédient entaché d'arbitraire. Ainsi s'exprimait le professeur de Berlin, il y a déjà plus de quarante ans [1].

Ce n'est pas tout : le grand argument des apologistes de la tradition, le voici : Qui vous garantit que les additions et changements qu'il vous plaît de statuer, sont les seuls qui se soient glissés dans le texte ? qu'outre ceux que vous avez le moyen de constater, il n'y en ait pas d'autres encore ? Une fois engagé dans la voie des interpolations, où s'arrêtera-t-on ? N'est-ce pas ouvrir la porte à l'incertitude, au doute, à toutes les conjectures de la critique ? Sous prétexte de sauver la bonne cause, vous la compromettez. — Ces reproches et ces craintes, fort légitimes assurément, se firent entendre dès l'origine, surtout en pays de langue allemande. C'est là, en effet, que les théories traditionnelles sur le canon trouvaient alors leurs plus chauds partisans et leurs plus opiniâtres défenseurs. Jusqu'à la révolution intellectuelle inaugurée par les Semler et les Lessing, les théologiens allemands mirent à soutenir l'autorité de la tradition le même esprit conséquent, la même rigueur *principielle* qu'ils apportèrent plus tard aux opérations de la critique historique et philosophique. L'un des types de ce traditionalisme inflexible était Salomon Deyling, le très érudit surinten-

[1] *Beiträge* III, 183 ; comp. 193.

dant et professeur de Leipsig. Cet incorruptible gardien de la saine doctrine luthérienne ne pouvait assez déplorer « l'imprudence » de son collègue hollandais, Hermann Witsius. dont il faisait d'ailleurs le plus grand cas. « Nos vero, dit-il dans l'une de ses *Observationes sacræ*, à propos du passage Gen. XIV, 14, gravitate periculi, quod ex tam audaci asserto, ac temeraria concessione (savoir la substitution du nom de Dan à celui de Laïsh) metuendum est, deterriti, dissentimus a Witsio... *Si enim serioris manus interpolationem in uno alterove Scripturæ loco admiseris, non video quid obstet, quominus alibi idem factum esse, vel certe fieri potuisse suspicemur*[1]. » L'autorité de Moïse et l'*incorrupta fides* de la Parole de Dieu exigent que nous revendiquions ce texte, comme tous les autres, pour Moïse.

Les critiques conservateurs de notre siècle en sont revenus à peu près au même point. Keil n'a fait que traduire en son propre langage la pensée des Deyling et des Carpzov lorsqu'il dit : « Nous affirmons que le texte des livres mosaïques n'est pas moins pur de toute interpolation que ne le sont les autres écrits de l'Ancien Testament (?). L'hypothèse des interpolations n'était pas autre chose qu'un oreiller de paresse à l'usage des critiques indolents ou incapables ; elle les dispensait du rude labeur qu'exige la démonstration de l'authenticité des passages incriminés. De l'interpolation au remaniement il n'y a qu'un pas, et ce pas — surtout si nous entendons le second de ces termes au sens et dans l'esprit de l'Orient — est si vite franchi, que nous ne voyons pas quelle digue on opposerait à l'hypothèse des remaniements, une fois que celle des interpolations serait admise[2]. »

Le rude labeur dont parle M. Keil, — c'est un témoignage

[1] *Observationum sacrarum pars prima*, Lips. 1708, pag. 25.

[2] Voir la 2de édition de Hävernick : *Spezielle Einleitung in den Pentateuch*, remaniée par Keil (Francfort et Erlangen 1856), pag. 487. Au reste, ceci n'empêche pas M. Keil, dans son commentaire sur les livres de Moïse, d'admettre comme possible « l'insertion par une main postérieure » de quelques *gloses* telles que Gen. XXXV, 20 : *c'est là le monument de la tombe de Rachel jusqu'à ce jour*, et Deut. III, 14 : les bourgs de Bashan *appelés encore aujourd'hui Khavvoth-Yaïr*.

qu'il faut lui rendre hautement à lui et à ses compagnons d'armes, — ils ne s'y sont pas épargnés. Pendant toute une génération ils ont fait, pour désarmer la critique, les plus héroïques, les plus persévérants efforts. Si leurs efforts réunis n'ont pas été couronnés de succès, s'ils ont vu, d'année en année, leurs rangs s'éclaircir, la faute n'en est pas à eux, mais à la cause pour laquelle ils se sont dépensés. Il leur restera du moins, dans les annales de la théologie, la gloire d'avoir défendu pied à pied le terrain et d'avoir couvert vaillamment l'inévitable retraite de la vieille garde marchant sous les enseignes de la tradition synagogale. Quant au dilemme qu'ils ont posé en face de l'hypothèse bien intentionnée des interpolations : ou le Pentateuque, tel que nous le possédons, est mosaïque, ou il ne l'est pas, ce dilemme est irréprochable. Leur grand tort est d'avoir persisté à le confondre avec cette autre alternative, bien différente : ou le Pentateuque est mosaïque, ou il est l'œuvre d'un faussaire. Sur ce point, en effet, le fameux *tertium non datur* ne trouve pas son application.

Dangereuse et compromettante pour la théorie traditionnelle, l'hypothèse des interpolations est, d'autre part, absolument insuffisante au point de vue de la critique. Sans doute, en soi, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que des gloses eussent pénétré dans le texte du Pentateuque mosaïque. Il s'en est bien glissé dans celui d'autres livres bibliques, d'Esaïe par exemple, sans parler du Nouveau Testament. Mais pour qu'on pût se tranquilliser à la pensée que de simples « interpolations » n'empêchent pas le Pentateuque d'être de Moïse ou d'un de ses contemporains, deux conditions seraient indispensables : la première, que ces interpolations ne fussent en effet pas autre chose que des *gloses*, à première vue reconnaissables comme telles; la seconde, c'est que l'origine mosaïque du livre fût à tout autre égard au-dessus de toute espèce de soupçon. Or ni l'une ni l'autre de ces conditions ne se trouve réalisée.

Quelques-uns, à la vérité, des traits où la critique a vu et voit des indices d'une composition postérieure, ont le caractère ou du moins l'apparence de simples gloses explicatives. Mais c'est le petit nombre. Qu'on prenne la peine de passer en

revue les textes précédemment cités, dans les paragraphes 5 à 9, en ayant soin de les examiner dans leur contexte, et on verra s'il est exact de dire qu'il ne s'agit que de « détails minutieux, étrangers au fond des choses, » « de quelques dates et de quelques noms plus modernes, accolés çà et là au texte ; » de « fils étrangers qui ne tiennent guère à l'étoffe et qu'on pourrait presque toujours enlever sans que le vide y parût, etc.[1] » Non, Hengstenberg avait raison quand il reprochait aux partisans des interpolations de prendre la chose trop légèrement, et déjà avant lui Haevernick, alors à Genève, quand, dans une critique aussi juste pour le fond que répréhensible dans la forme, il articulait plus spécialement ce reproche à l'adresse de l'*Introduction* de Cellérier[2].

Mais à supposer même que tous les anachronismes pussent s'expliquer au moyen de « changements et d'additions » que tel ou tel personnage autorisé aurait faits çà et là en vue des lecteurs d'une époque postérieure, nous n'en serions guère plus avancés. Les anachronismes ou « prolepses » ne sont, en effet, pas seuls à déposer contre l'opinion traditionnelle. Sans compter que plusieurs d'entre eux se compliquent de difficultés dont nous aurons à parler dans la suite, il est d'autres faits qui ne se concilient pas davantage avec l'origine supposée mosaïque du Pentateuque, et auxquels l'expédient des interpolations ne peut s'appliquer en aucune façon.

12. Citons, à titre d'exemple, l'étrange lacune de trente-huit années que présente le récit du séjour d'Israël au désert.

Nomb. X, 11, nous apprend que la *seconde* année après la sortie d'Egypte, le vingtième jour du second mois, les Israélites quittèrent le désert du Sinaï pour se diriger vers le nord, c'est-à-dire pour gagner, en passant par le désert de Paran, la frontière méridionale de Canaan. Ils campent successivement à Thabeéra (XI, 3), à Qibroth-hath-thaava (XI, 34,

[1] Cellérier, ouvr. cité, pag. 35, 39, 433.

[2] *Mélanges de théologie réformée*, publiés par MM. Haevernik et Steiger, 1er cahier, Genève 1833, pag. 99 sq.

comp. XXXIII, 16), à Khacéroth, où ils séjournent un certain temps (XI, 35, comp. XXXIII, 17) ; après quoi ils arrivent dans le désert de Paran (XII, 16.). De là, Moïse envoie douze chefs explorer le pays de Canaan (XIII, 3.). Au bout de quarante jours, les émissaires viennent rejoindre le peuple à *Kadès* au désert de Paran (XIII, 26), appelé aussi (XIII, 21) le désert de Cîn. A l'ouïe de leurs récits, le peuple se mutine. L'Eternel, pour le punir, condamne la génération présente à ne pas voir la terre promise, et les enfants des coupables à vivre en nomades au désert, autant d'années que les émissaires avaient mis de jours à explorer Canaan (XIV, 1 sqq. 26 sqq.) Le peuple, désolé, veut réparer sa faute en attaquant dès le lendemain les hauteurs voisines ; mais, ainsi que Moïse le lui a prédit, il est repoussé par les Amalékites et les Cananéens, qui le taillent en pièces jusqu'à la ville appelée plus tard Khormah. (XIV, 39 sq.)

Après cette défaite, où le peuple s'est-il de nouveau rassemblé ? Est-ce à Kadès ? Où était-il lorsque fut lapidé l'homme qui avait profané le sabbat en ramassant du bois ? (XV, 32 sq.) Dans quelle station et en quelle année a eu lieu la révolte du lévite Koré et des rubénites Dathan et Abiram ? (XVI-XVII.) Nous l'ignorons. Ces épisodes ne sont pas datés, non plus que les lois contenues dans les chap. XV, XVIII et XIX. Mais voici qu'au chap. XX, vers. 1, nous lisons, non sans étonnement, que « toute l'assemblée *arriva au désert de Cîn le premier mois,* » et que « le peuple demeura à *Kadès.* » Le premier mois de quelle année ? Le texte ne le dit pas.

D'après ce qui précède, on est porté à suppléer : « de la *troisième* année. » Ce verset préciserait alors, après coup, le moment où les Israélites, après avoir quitté Khacéroth, étaient arrivés à Kadès, selon XIII, 26 ; comp, XII, 16 ; XIII, 3,21. Ce qui vient à l'appui de cette supposition, ce sont les données historiques que renferme le premier des discours prononcés par Moïse dans les plaines de Moab ; voyez Deut. I, 19, 46 et surtout II, 14 : « Le temps que nous avons mis à marcher *depuis Kadès-Barnéa* jusqu'au passage du torrent de Zéred (un affluent de l'Arnon, à l'orient de la mer Morte), a été de

trente-huit ans, jusqu'à ce que toute la génération des gens de guerre eût disparu du camp, comme l'Eternel le leur avait juré. »

D'un autre côté, cette date de la *troisième* année se concilie difficilement avec la suite et la fin de ce même chapitre XX des Nombres. En effet, les versets 22 et suivants racontent que les Israélites, après être repartis de Kadès, arrivèrent à la montagne de Hor, et qu'Aaron mourut sur cette montagne. Or, d'après XXXIII, 37-39, Aaron mourut le premier jour du cinquième mois de la *quarantième* année après la sortie d'Egypte. Il est naturel d'en inférer que, dans le verset 1 également, il s'agit de la *quarantième* année. Les Israélites, dans ce cas, auraient séjourné à deux reprises à Kadès : une première fois la *seconde* année, en venant du Sinaï (XIII, 26, comp. X, 11) ; puis de nouveau la *quarantième* année, peu de mois avant la conquête de la Transjourdaine (XXI, 1), et cette fois-ci en venant d'Eçyon-guéber sur le golfe Elanitique (selon XXXIII, 36).

Nous nous garderons bien, à ce propos, de nous engager dans l'épineuse et interminable discussion relative au séjour des Israélites à Kadès. Pour le sujet spécial qui nous occupe cette question est sans importance. De quelque manière qu'on la résolve, il reste toujours, dans l'histoire des quarante années qui ont dû s'écouler depuis le passage de la mer Rouge à celui du Jourdain, une période de 37 à 38 ans sur laquelle le Pentateuque nous laisse dans une ignorance à peu près complète.

Admettez, en effet, que dans Nomb. XX, 1 le « premier mois » soit celui de la *troisième* année : en ce cas, nous n'aurions sur les 37 à 38 années qui sépareraient l'arrivée d'Israël à Kadès de son départ pour la montagne de Hor, où Aaron mourut, *d'autres renseignements que ceux que renferment les versets 1 à 21 de ce chapitre*, savoir 1° que Miryam, la sœur de Moïse, mourut à Kadès et y fut enterrée (vers. 1) ; 2° que le peuple contesta avec Dieu à cause du manque d'eau, que Moïse fit jaillir de l'eau du rocher en le frappant deux fois de son bâton, mais que l'impatience et le manque de foi dont

Moïse et Aaron firent preuve à cette occasion leur attirèrent de la part de l'Eternel la sévère sentence qui les condamnait à ne pas entrer dans la terre promise (vers. 2-13); 3° que Moïse entama des négociations avec le roi d'Edom pour obtenir libre passage à travers son territoire, mais que les Edomites, s'étant portés en armes à la frontière de leur pays, obligèrent Israël à suivre une autre route (vers. 14-21).

Que si, au contraire, vous entendez par le « premier mois » celui de la *quarantième* année, alors les trente-huit années qui se seraient écoulées entre les deux séjours à Kadès (XIII-XIV et XX, 1-22) *ne seraient représentées dans le Pentateuque que par les chapitres XV à XIX du livre des Nombres*, c'est-à-dire par quelques lois rituelles et le récit de deux ou trois épisodes : celui de l'homme surpris en flagrant délit de profanation du sabbat et celui de Koré, Dathan et Abiram, suivi de l'histoire de la verge d'Aaron fleurie. A part ces quelques chapitres, *tout le contenu historique et législatif du Pentateuque*, à partir d'Exode XII (départ d'Egypte), *se répartit entre la première année, une partie de la seconde — et la quarantième.*

On se figure sans peine ce qu'il a dû s'écrire de pages dans le but d'enlever à ce fait ce qu'il a de surprenant, d'anormal. Nous ne rappellerons qu'en passant le procédé sommaire auquel Hitzig a eu recours en réduisant à *quatre* les quarante années, c'est-à-dire la durée d'une génération entière, que la tradition unanime assigne à la migration dans le désert[1]. Ecoutons plutôt les défenseurs de la mosaïcité. Si, disent-ils, l'historien sacré passe pour ainsi dire à pieds joints sur ces trente-huit années, c'est que, à ses yeux, Israël durant ce tiers de siècle n'a pas eu d'histoire. Il ne s'est presque rien passé de mémorable pendant ce temps-là. Pas d'événements marquants, au point de vue théocratique; pas de nouvelles

[1] Hitzig, *Geschichte des Volkes Israel*, pag. 78. — Voyez, en dehors du Pentateuque, Amos, II 10; V, 25; dans le Pentateuque même, outre les passages qui parlent expressément de quarante ans: Ex. XVI, 35; Nomb. XIV, 25, etc. Deut. I, 3, etc., remarquez que la liste de Nomb. XXXIII indique quarante stations.

révélations ; l'œuvre de la législation elle-même a dû chômer. Ces trente-huit années n'ont servi qu'à laisser à la vieille génération, déclarée incapable et indigne de prendre possession de Canaan, le temps de disparaître de la scène. D'ailleurs, ajoutent quelques-uns, le peuple, selon toute apparence, n'était pas concentré en un même lieu. Il vivait ou, pour mieux dire, il végétait disséminé dans les diverses oasis du désert. Les stations indiquées dans Nomb. XXXIII, 18-36, comme ayant été parcourues à partir de Khacéroth (comp. XII, 16) jusqu'à Kadès, au désert de Cîn (comp. XX, 1) ne se rapporteraient pas à des marches et contre-marches que le peuple aurait faites dans son ensemble. Elles désigneraient les lieux d'étape du quartier général, c'est-à-dire de l'arche, qui, sous la conduite de Moïse, aurait visité successivement les différentes oasis où résidaient des Israélites. Israël n'a recommencé à mener une existence « historique » qu'à partir du moment où les tribus, de nouveau concentrées à Kadès autour du sanctuaire, quittèrent leur lieu de détention pour s'acheminer du côté du Jourdain. Il ne faut donc pas s'étonner si Moïse ou celui qui, peu après Moïse, a écrit l'histoire de son temps, a passé sous silence cette longue période et s'il ne reprend le fil de la narration qu'au premier mois de la quarantième année, alors que « toute la communauté » se trouve derechef réunie à Kadès[1].

Il y aurait plus d'une réserve à faire au sujet de ces explications. A tout prendre, cependant, elles sont assez plausibles. En les lisant, on ne regrette qu'une chose, c'est que de tout cela il n'y ait rien, pas un mot, dans le texte même du Pentateuque. Rien, dans le récit tel qu'il est, ne fait soupçonner au commun des lecteurs qu'il y a là, au milieu du livre des Nombres, une solution de continuité aussi considérable. Rien qui l'avertisse qu'avec Nomb. XX, 1 — ou, d'après l'autre interprétation, avec XX, 22. — il se trouve subitement trans-

[1] Voyez, *instar omnium*, Keil, *Biblischer Commentar über die Bücher Mose's*, tome II, remarques générales sur les chap. XV-XIX du livre des Nombres, — et Kurtz, *Geschichte des Alten Bundes*, II, 414 sq. qui n'a guère fait, du reste, que reproduire la substance d'une monographie de W. Fries, publiée dans les *Studien und Kritiken* de 1854.

porté de la seconde (ou troisième) année de la migration à la quarantième; que les chap. XV-XIX (dans l'autre hypothèse, les vers. 1-21 du chap. XX) représentent à eux seuls les trente-sept à trente-huit quarantièmes de tout le temps qu'a duré le trajet de la mer Rouge au bord du Jourdain ! Tout a l'air de se suivre sans omission ni interruption. Ce n'est qu'en y regardant de très près, en rapprochant et combinant des dates éparses, qu'on découvre la lacune. Voilà le vrai nœud de la question. Et cette difficulté-là, les explications données, quelque ingénieuses, quelque plausibles qu'elles soient, la laissent subsister tout entière.

Pareille lacune se rencontrerait-elle dans l'histoire des quarante années, et surtout s'y rencontrerait-elle sans un mot pour l'indiquer et la motiver, si le Pentateuque émanait directement de Moïse ou de tel écrivain appartenant au siècle de Moïse? La réponse ne saurait être douteuse. — De deux choses l'une : ou le Pentateuque remonte à l'époque mosaïque, et alors il faut admettre qu'il ne nous est pas parvenu dans son intégrité, qu'un fragment du livre actuel des Nombres s'est perdu, — ce que personne, à notre connaissance, n'a encore songé à soutenir ; — ou bien, et c'est la solution à laquelle il faudra s'arrêter, nous avons devant nous l'œuvre d'un auteur postérieur qui a travaillé sur des matériaux incomplets ou qui n'avait plus de la succession des événements, du temps plus ou moins long qui s'était écoulé entre tel fait et tel autre fait, de la répartition des matières entre les quarante années de la migration et les quarante stations du désert, en un mot, de la chronologie mosaïque, la connaissance exacte, le souvenir net et précis que devait en avoir, qu'en aurait eu sans aucun doute un historiographe contemporain.

(*A suivre.*) H. VUILLEUMIER.

STRAUSS ET LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

PAR

A.-E. BIEDERMANN[1]

Si, l'an dernier, en ce jour de fête, une occasion s péciale n'avait pas appelé un de mes collègues à prendre ici la parole à ma place, — un collègue qui était désigné entre tous pour louer dignement notre grand Orelli, — mon intention eût été de vous parler d'un autre homme illustre qui venait précisément de mourir[3], d'un homme qui, pour n'avoir jamais appartenu réellement à notre Université, n'en aura pas moins une place dans son histoire, parce que son appel, qui provoqua une révolution et qui fut sitôt suivi d'une mise à la retraite, a eu pour lui comme pour Zurich les conséquences les plus graves. Vous avez nommé David-Frédéric Strauss. De même que son premier ouvrage, il y a quarante ans, mettait en émoi non seulement le monde des théologiens, mais celui de tous les esprits cultivés, et faisait d'un nom inconnu la veille un

[1] Discours prononcé à la fête annuelle de l'université de Zurich, le 29 avril 1875, par A.-E. Biedermann, recteur. — Ce discours a paru en 1875 dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, revue dirigée par des théologiens allemands de l'école libérale, MM. Hase, Pfleiderer, Lipsius et Schrader. Des fragments étendus de la présente traduction ont paru dans les *Etrennes chrétiennes* pour 1881. Mais ce travail nous a paru assez important pour être offert en entier au public théologique de langue française. *(Trad.)*

[2] L'inauguration du buste d'Orelli. Le discours fut prononcé par M. le professeur Dr H. Schweizer-Sidler.

[3] 8 février 1874.

nom désormais célèbre, et chez nous synonyme d'hérésiarque, — ainsi, après un long intervalle, pendant lequel on s'était habitué peu à peu à reconnaître en Strauss un des premiers écrivains de l'Allemagne, son dernier ouvrage, qui était comme son testament philosophique, provoquait naguère un orage tout semblable dans le monde intellectuel, et appelait les individus comme les partis à prendre nettement position et à déployer leur drapeau. J'étais, s'il faut le dire, tenu plus qu'un autre de répondre à cet appel. Mais aujourd'hui encore je ne crois pas arriver trop tard : Strauss n'est pas de ceux qu'on oublie si vite. J'aurais bien plutôt le sentiment de manquer à un devoir envers l'illustre mort comme envers moi-même si je ne profitais pas de l'occasion qui m'est offerte de rendre témoignage à Strauss et de m'expliquer sur ce qu'il a fait pour la science que je représente ici comme son successeur[1] — non pas immédiat, il est vrai, — et comme son héritier[2].

Vous voudrez bien m'excuser, messieurs, si dans cette position toute spéciale il m'arrive d'être plus personnel qu'il ne convient. Dès le début de mes études théologiques, c'est à Strauss que je me suis senti surtout redevable pour l'éveil et la direction de mes facultés, et il n'est aucun des maîtres et des princes de notre science pour lequel j'aie éprouvé une sympathie aussi profonde, aussi intime, et cela de loin, avant toute relation personnelle. Mais de bonne heure aussi j'ai eu le sentiment très net qu'il y avait un point où ce guide si admiré ne me satisfaisait plus, et où, abandonné par lui, je devais chercher à me faire ma route moi-même. Malgré tout, cependant, Strauss, tel que je croyais le saisir au cœur et au centre de sa pensée scientifique, me semblait devoir être non pas réfuté, mais continué et complété dans un sens qu'il avouerait

[1] Strauss avait été appelé à Zurich pour y enseigner l'histoire de l'Eglise et la dogmatique, et M. Biedermann est professeur de dogmatique à la faculté de théologie de Zurich depuis bientôt trente ans. D'ailleurs c'est moins pour ce fait que par l'ensemble de ses travaux que M. le professeur Biedermann se considère comme le successeur de Strauss. *(Trad.)*

[2] On verra plus loin dans quel sens j'entends ce mot.

lui-même, et je me flattais de l'espoir que sa profession de foi finale me donnerait sur ce point entière satisfaction. Cet espoir a été cruellement déçu, mais cela n'affecte en rien ma position à l'égard de Strauss, laquelle au fond a toujours été la même. De tout temps, en effet, il m'a semblé que, plus les théologiens mettaient d'ostentation à se séparer de lui, plus je devais au contraire insister avant tout sur les points où nous étions d'accord, et n'aborder les sujets de controverse qu'après avoir franchement reconnu l'identité du principe d'où nous partions. Ce n'était de ma part ni affectation d'indépendance ni affaire de sentiment : j'obéissais à un mobile tout à fait impersonnel. Il faut d'abord, pensais-je, reconnaître en toute netteté ce qui est véritablement le nerf de l'œuvre de Strauss, — ce par quoi il a surtout scandalisé le monde et en quoi cependant il avait parfaitement raison : alors seulement on sera en mesure de briser la chaîne fatale qui a toujours gêné ses mouvements. La pénible surprise qu'il nous a ménagée à la fin de sa carrière n'a rien changé à mes sentiments. Et je me montrerais un bien faible imitateur de la qualité même pour laquelle j'ai toujours aimé et révéré Strauss, le courage scientifique incorruptible, si je n'en donnais pas l'exemple en vous parlant de lui. *Amicus Socrates*, *amicus Plato*, *sed magis amica veritas*.

Strauss, malgré la richesse de sa nature, n'était pas une de ces individualités dont les éléments divers se font contrepoids et se neutralisent ; c'était, dans la science comme dans la vie, un caractère coulé d'un seul jet : tous les traits fortement marqués, accusés avec un relief extraordinaire. Il ne connaissait pas de devoir plus sacré que de se donner au monde tel qu'il était, sans compromis d'aucune sorte. Ma tâche sera donc tout naturellement de bien marquer d'abord le talent qui a fait sa grandeur, puis d'indiquer non moins nettement la limite où ce talent s'arrêtait. De cette double étude ressortira le jugement qui doit être porté sur l'ensemble de son œuvre. C'est d'ailleurs de son œuvre théologique seule que je parlerai, et là même je ne toucherai que les points capitaux.

Quel était le talent propre de Strauss, celui par lequel il laissera une trace durable dans la science ? On peut le résumer d'un mot : c'était le talent de la critique. J'entends par là — il est à peine besoin de le dire ici — non un pur travail de destruction, mais cette opération scientifique qui est la condition indispensable de tout vrai progrès dans la connaissance, et qui consiste à soumettre les faits et les idées à l'examen d'une raison exercée par l'expérience et consciente de ses lois. Tout se réunissait en Strauss pour faire de lui le premier critique depuis Lessing, le critique vraiment classique de la théologie contemporaine : une intelligence pénétrante, éminemment douée pour l'analyse et habile à dissiper tous les brouillards ; un savoir consciencieux, pleinement maître de son sujet ; une haute et sereine objectivité ; enfin un courage intrépide, inaccessible à toute crainte — sauf peut-être à celle d'être accusé d'inconséquence et de timidité — et parfaitement résolu à poursuivre jusqu'au bout l'application de la méthode critique. Ajoutons à cela un grand talent d'écrivain qui se montrait dans l'ordonnance accomplie de la composition aussi bien que dans le détail du style. Strauss devait sans doute en partie ces qualités à la clarté et à la force de sa pensée, à son vaste savoir ; mais il y avait aussi là un don esthétique spécial. Il est d'ailleurs inutile d'insister. La supériorité de Strauss à cet égard a été unanimement reconnue dès son premier ouvrage, si bien qu'il a fallu un pessimiste de l'école de Schopenhauer pour venir démontrer à la fin, dans des *Considérations inopportunes*[1], que le style de Strauss était mauvais comme tout le reste, comme le monde lui-même.

Avec ces talents exceptionnels, Strauss a appliqué la critique aux deux sujets capitaux de la science théologique, à l'histoire évangélique et à la dogmatique chrétienne, — et cela d'une manière plus complète et plus décisive que personne ne l'avait fait avant lui. On a cherché, il est vrai, dès le début et à propos de son premier ouvrage, à en amortir l'effet en disant avec un dédain affecté « qu'il ne renfermait au fond rien de nouveau. »

[1] C'est le titre d'un pamphlet de M. Nietzsche contre Strauss. *(Trad.)*

Il y a sans doute une part de vérité dans cette assertion. Mais ce qu'il y avait de nouveau dans le livre de Strauss, c'était précisément d'avoir réuni sous un point de vue déterminé et concentré en un résultat d'ensemble les travaux épars de la théologie rationnelle, ce qu'elle avait avancé timidement, gauchement, sans aller jusqu'au bout de sa pensée, ou du moins en la voilant à demi. Le premier, il avait appliqué à l'histoire évangélique la critique rationnelle sans hésitation et sans réserves, avec la franchise et la sérénité d'une pensée pleinement consciente de son droit. Cette logique, cette décision, cette confiance, — voilà ce qui était nouveau, voilà ce qui devait faire époque. Une telle manière de traiter l'histoire religieuse mettait fin à une période et en commençait une autre.

Strauss démontrait que la plupart des événements racontés par les Evangiles sont des miracles, — de *vrais* miracles, malgré tous les tours de force de certains exégètes pour leur ôter le caractère miraculeux — et que, pour cette simple raison, ils doivent être considérés, non comme des événements réels, mais comme des produits de l'imagination religieuse, qui, inconsciemment, involontairement, avait traduit et matérialisé en faits extérieurs cette idée de la foi qu'en Jésus était apparu le Messie. C'est du profond mouvement religieux suscité par la personne de Jésus que naquit la figure mythologique du Christ de l'Eglise primitive. Ainsi apparut aux premiers disciples, sous la forme et à travers les actes d'une personne surnaturelle, ce qui n'est vrai que comme une idée dont l'objet réel est l'humanité et dont l'histoire n'est autre que l'histoire universelle. Le tronc de vérité historique que recouvre cette végétation mythique n'est plus reconnaissable, avec le peu de renseignements que nous possédons, que sur quelques points essentiels. La pensée directrice de la critique de Strauss fut cette thèse franchement appliquée : dans l'histoire, point de miracles. Mais pour l'explication positive des récits évangéliques, il se contenta d'un côté d'assigner sommairement aux Evangiles une origine tardive et postapostolique, de l'autre de constater dans le judaïsme d'alors, non seulement l'attente messianique en général, mais encore l'existence d'un type

précis et rabbinique du Messie. C'était insuffisant, et ici nous rencontrons la limite du talent de Strauss sur le terrain historique.

Après l'histoire évangélique, la dogmatique chrétienne fut soumise par lui à une critique non moins pénétrante. Il fit de main de maître le tableau de la naissance, du développement et de la décomposition du dogme chrétien, et, sur chaque point, il conclut par un résultat négatif. Il montra que toutes les représentations religieuses, non seulement dans la forme que leur a donnée l'Eglise, mais même réduites à leur expression supranaturaliste la plus simple, sont rongées par des contradictions internes; il fit voir que, selon le procédé de toute mythologie, elles transportent dans un monde fictif l'esprit immanent à la nature et au monde réel pour le faire agir de là-haut sur la nature et sur le monde. Mais pour apprécier la part de vérité contenue dans ces dogmes, Strauss se contenta de les confronter avec un résumé sommaire de la philosophie de Hegel, sans développer sa propre pensée d'une manière positive. Ici nous touchons à la limite du talent de Strauss sur le terrain systématique.

Ce travail négatif de la critique, — bien qu'il y ait été précédé et accompagné par beaucoup d'autres, — Strauss l'a pour sa part accompli avec une telle supériorité que ses adversaires les plus directs, les théologiens de la foi positive, l'ont érigé en autorité critique suprême. A leurs autres articles de foi, ils ont ajouté celui-ci : Strauss représente seul la critique incrédule et la raison philosophique d'une manière tout à fait conséquente et tout à fait honnête. C'est pourquoi, en dernière instance, il n'y a que deux alternatives : « ou l'ancienne foi, ou la nouvelle foi selon Strauss. » Il faut toujours une autorité à certaines gens, une autorité sur laquelle ils jurent avec d'autant plus de confiance qu'ils ont moins examiné par eux-mêmes. Et pourtant ce dilemme, ce choix offert entre les extrêmes, est une arme très dangereuse, une épée à deux tranchants. D'où vient donc que les théologiens de la droite la manient avec tant de confiance ? C'est affaire de tactique. Il y a chez Strauss, avec toute sa vigueur de raisonnement, une telle inintelligence de ce qui fait

le nerf de la foi du croyant qu'il est assez habile de rendre l'une solidaire de l'autre. Si réellement il fallait choisir entre les deux alternatives — le raisonnement sans la foi, ou la foi mêlée d'éléments mythologiques — celle-ci serait assurée de la victoire, et, il faut le dire, ce serait justice.

Cette incapacité de pénétrer jusqu'à la vérité intime des doctrines de la foi tenait d'ailleurs de très près — tant les dons de l'esprit sont exclusifs ! — au talent même de Strauss pour la critique et l'analyse. En outre, les dénis de justice qu'il eut personnellement à subir, au lieu de l'intimider, enflammèrent jusqu'à la passion son zèle pour la recherche critique du vrai. Il vit toujours plus exclusivement la tâche de sa vie dans la polémique contre les idées fausses, et il négligea toujours davantage le côté positif de la science : dégager la vérité spirituelle des représentations imparfaites dont la critique a signalé l'insuffisance, et présenter cette vérité sous une forme aussi exacte que possible.

La grande préoccupation de Strauss fut toujours de montrer que les Evangiles ne sont pas des sources historiques sûres et que les faits qu'ils racontent ne sont pas réels : la question de savoir comment ces livres ont été composés n'avait pour lui qu'un intérêt secondaire. Or une des conséquences de son œuvre fut précisément d'attirer l'attention des théologiens sur l'étude historique et littéraire du Nouveau Testament, et le résultat de ces travaux fut de jeter indirectement une lumière nouvelle sur la personne même de Jésus. Quand Strauss revint à la théologie, après l'avoir abandonnée pendant plus de vingt ans, il profita de ce qui avait été fait en son absence, mais il ne put retenir une remarque ironique sur la place exorbitante qu'avait prise pendant cet intervalle la critique historique et littéraire des Evangiles. En effet, l'exemple de Strauss lui-même avait convaincu les gens avisés qu'il était moins dangereux de s'occuper des livres du Nouveau Testament que du héros de ces livres. Quant aux remarquables essais de quelques écrivains pour reconstruire, avec une vaste érudition et une méthode rigoureuse, une vie de Jésus moins sommaire que la sienne, ce qu'ils avaient, malgré tout, d'artificiel et

d'arbitraire ne put que confirmer Strauss dans sa réserve. Il aimait mieux être accusé de sécheresse et de maigreur que de dépasser la ligne exacte du vrai. En tout cela je ne puis que lui donner raison. Mais sur le point capital, sur la personne de Jésus, il est insuffisant ; il n'a pas saisi dans sa profondeur cette nature essentiellement religieuse et n'a pu, par là même, apprécier toute son importance historique. Cela tient à deux causes : 1° Quand il abordait ce sujet, il était si obstinément préoccupé des questions critiques qu'il passait devant la question religieuse sans la voir. 2° Lorsqu'il lui arrivait de la voir et de la traiter, il trahissait le défaut de cette originalité philosophique et de cette profondeur religieuse qui sont aussi nécessaires à l'historien de Jésus que le talent du critique. En un mot, Strauss a montré d'une manière irréfutable l'obscurité et l'incertitude qui régneront toujours sur les faits de la vie de Jésus ; mais ce que Jésus a été, ce qui a fait de lui le Christ de la foi, c'est un problème dont Strauss, malgré maint heureux aperçu, n'a pas trouvé la solution.

Il en est de même pour la dogmatique chrétienne. Strauss n'a pas eu la force d'achever le travail scientifique, précisément sur le point essentiel ; son ardeur s'était épuisée dans le travail critique préliminaire. Quand, dans la critique du dogme, on ne se borne pas à effleurer la surface, mais qu'on va jusqu'au fond, c'est-à-dire qu'on nie la réalité extérieure de toutes les représentations religieuses et qu'on les ramène à des faits de la vie spirituelle, on se trouve dans l'obligation de résoudre les problèmes que pose le fait même de l'existence de ces représentations. C'est le travail de la pensée philosophique positive, mais c'est là aussi qu'il y avait une lacune dans le talent de Strauss. Il avait une rare aptitude à se rendre compte des grands traits d'un système philosophique et à en présenter une lumineuse exposition. Quelles confusions, aujourd'hui à peine croyables, mais alors universellement acceptées, il a su dissiper d'un coup dans la philosophie de Hegel ! De même dans la critique du dogme chrétien, il en a signalé d'une main sûre toutes les lignes essentielles, sans les effacer sous les fantaisies spéculatives ou sous les interprétations rationalistes. Mais

pour reprendre les problèmes en eux-mêmes, après les avoir ramenés à leurs vrais termes, il lui manquait le don spécial de la pensée philosophique originale. Ce qu'il en avait, il l'a usé à combattre les faux essais de conciliation, à surveiller, comme il disait, les faux monnayeurs de la théologie. Et c'est pour cela qu'il n'est jamais arrivé à l'œuvre vraiment utile qui consiste à tirer des couches profondes de l'esprit l'or pur de la pensée. Dans le domaine religieux, son plaisir comme sa force étaient à bout quand il avait magistralement accompli le travail négatif de la critique.

Ce qui fait la force du talent de Strauss se trouve ainsi intimement uni à ce qui fait sa faiblesse. Il n'est aucun de ses livres, du premier jusqu'au dernier, où nous ne soyons frappés à la fois de l'une et de l'autre ; seulement, selon le sujet, l'occasion, la disposition du moment, c'est tantôt l'une, tantôt l'autre qui prédomine.

Et maintenant quel est le résultat d'ensemble du travail scientifique de Strauss ? On nous renvoie, comme au témoignage le plus irrécusable, à *l'Ancienne et la Nouvelle foi*, à ce livre que Strauss lui-même a expressément laissé au monde comme son testament. Pour nous, au contraire, qui avons connu et aimé Strauss, il y a une fatalité vraiment tragique dans le fait que ce livre est venu clore une vie comme la sienne. Juger son œuvre par ce seul livre, ce serait une injustice criante ; mais comme il n'y a pas de fatalité tragique sans faute commise, nous devons bien avouer que la faute en serait à Strauss lui-même. Dans ce livre les grandes qualités de l'auteur restent continuellement dans l'ombre et au second plan, tandis que ses défauts sont sur le premier plan et en pleine lumière, et cela d'une manière d'autant plus accusée que la forme est plus accomplie. Parcourons-le rapidement.

Strauss commence par poser une question qu'il avait déjà examinée auparavant à plusieurs reprises : *Sommes-nous encore chrétiens ?* Cette question a quelque chose d'ambigu, car on peut restreindre ou élargir le sens du mot « chrétien. » On peut appeler de ce nom celui-là seul qui accepte encore toutes les imaginations religieuses des premiers chrétiens et des pre-

miers docteurs de l'Eglise. Ou bien on peut encore donner ce nom à celui qui dit : « Le même esprit qui créa, avec les matériaux intellectuels du premier siècle, le système d'idées des anciens chrétiens, est encore le souffle de vie qui doit animer les systèmes religieux du présent et de l'avenir. » Dans le sentiment de ce double sens du mot « chrétien, » Strauss avait toujours hésité jusqu'alors à trancher la question. Maintenant il conclut par un *non* décidé — aux bruyants applaudissements de l'extrême droite comme de l'extrême gauche.

Mais comment et pourquoi ? Strauss nous présente l'ancienne doctrine de l'Eglise avec ses angles les plus aigus et nous dit : « Admettez-vous encore ces dogmes sur un seul point ? — Non. — Alors vous n'êtes plus chrétiens ! » — Pardon, mais je ne l'entends pas ainsi. Comme Strauss je tiens à la conséquence logique, comme lui je ne vois dans la vieille doctrine orthodoxe que l'expression de l'esprit chrétien travaillant sur les matériaux dont il disposait alors ; comme lui, enfin, j'applique la critique de la raison au cycle entier de ces imaginations religieuses, du premier point jusqu'au dernier. Mais la vraie question pour moi est celle-ci : Quel est l'esprit religieux qui avait pris corps dans ces représentations et s'était constitué en doctrine de l'Eglise ? Et comment le même esprit doit-il s'exprimer aujourd'hui, avec autant de logique et de profondeur, dans le moule de nos pensées actuelles ? A cette question Strauss ne donne aucune réponse. On demande aujourd'hui à l'histoire d'être l'histoire de la civilisation tout entière et de ne plus nous parler seulement de guerres et de batailles. Mais Strauss, en écrivant l'histoire de l'esprit chrétien, se borne à donner la liste des morts dans les batailles livrées par la science moderne à la vieille doctrine de l'Eglise. Quant au développement de l'esprit chrétien dans ces luttes à travers lesquelles il a pris conscience de lui-même, le célèbre critique ne nous en dit pas un mot.

Toutefois il consent à oublier un instant que notre manière de penser n'est plus celle des premiers chrétiens et de l'ancienne Eglise ; il veut bien nous laisser le titre de chrétiens, si nous pouvons réellement remonter à Jésus comme à celui

qui, pour n'avoir pas couronné l'édifice de notre foi, en a du moins posé le fondement. Mais cela même, déclare-t-il, est impossible. Tout ce qui a fait de Jésus le Christ pour ses disciples immédiats, nous ne l'admettons plus comme vrai. Ce que nous acceptons comme historiquement vrai n'a aucune importance religieuse ou n'est pas spécial à Jésus, et ce qui lui est spécial nous est devenu étranger. Renoncement au monde et dualisme idéaliste, c'est le fond de la religion de Jésus et le trait essentiel de tout vrai christianisme. Mais c'est aussi ce que nous n'acceptons plus ; la religion n'est pour nous que la conception idéale du monde, au point de vue de l'unité universelle. Bref, les disciples conséquents de la pensée moderne ne peuvent plus, en aucun sens, s'appeler chrétiens.

Ici Strauss n'a pas seulement exagéré jusqu'à les fausser les résultats négatifs de sa critique de la vie de Jésus, mais, ce qui est encore plus grave, il s'est trompé dans l'appréciation du trait caractéristique de la religion de Jésus. La victoire sur le monde produite par le sentiment d'une filialité divine est tout autre chose que le renoncement au monde inspiré par le dualisme. Ce chapitre du livre de Strauss aurait pu tout aussi bien être écrit par un homme de lettres qui aurait pris à la hâte connaissance des travaux de la théologie critique et en aurait sommairement exposé les résultats négatifs avec une frivolité piquante et superficielle. Un tel résumé donne une aussi fausse idée de l'œuvre scientifique de Strauss lui-même que du véritable état des questions débattues. Je ne citerai qu'un exemple de cette déplorable manière : le mot de *humbug* appliqué à l'histoire de la résurrection de Jésus-Christ. Strauss, dans ses précédents ouvrages, avait apprécié de la façon la plus vraie, selon moi, et la plus équitable, ce point capital de l'histoire évangélique. En employant cette expression piquante de *humbug*, il ne voulait au fond rien retirer de ce qu'il avait avancé auparavant : il disait que la résurrection de Jésus-Christ est « un *humbug* élevé aux proportions de l'histoire, » dans le même sens qu'un naturaliste, pour rendre plus piquante son exposition de la théorie des couleurs, dirait que c'est un *humbug* de la nature de nous faire voir le ciel bleu

quand il est dégagé de nuages. Mais de tels ornements, qui étonneraient peu sous la plume d'un bel esprit, déparent l'œuvre d'un maître de la science. Aussi ne peut-il pas se plaindre et ne pouvons-nous pas le défendre, si le théologien le plus ordinaire se sent élevé bien au-dessus de pareilles légèretés et s'imagine qu'il est facile d'avoir raison de Strauss. C'est à coup sûr être injuste pour lui, mais non pas pour certains paragraphes de son livre.

Le second chapitre (*Avons-nous encore une religion ?*) auquel il faut joindre ce qui dans les deux chapitres suivants se rapporte au même sujet, est tout à fait caractéristique et instructif pour l'appréciation d'ensemble de Strauss et ne confirme que trop ce que nous avons déjà dit. Ici en effet se rencontrent sur un seul point les parties les plus fortes comme les plus faibles de son talent, pour aboutir à la dissonance la plus criante, au résultat le plus fâcheux.

La force de Strauss, en effet, et son mérite impérissable, c'est d'avoir appliqué, sans réserve aucune et avec un plein succès, la critique de l'intelligence à toutes les représentations par lesquelles on donne une existence positive à l'objet de la foi religieuse, à toutes, depuis la première jusqu'à la dernière, depuis la personnalité de Dieu jusqu'à l'immortalité de l'âme, tandis que les théologiens les plus audacieux ne veulent pas qu'il soit dit d'avoir vidé le ciel et, au moment le plus périlleux, se retranchent dans un prudent scepticisme. Mais, dira quelqu'un, c'est la fin de toute religion ? *Oui*, s'il était vrai que la religion consistât à donner à une représentation transcendantale quelconque une existence objective quelle qu'elle soit. Mais, en vérité, *non*, car la religion ne consiste pas dans la manière dont on se représente ce qui, toute définition réservée, est l'absolu, le dernier objet de la métaphysique ; elle consiste dans le sentiment d'une dépendance à l'égard de ce suprême objet et dans les dispositions qui en découlent : élévation, joie, reconnaissance, acquiescement, — dans le puissant secours que donne à la vie morale la concentration de la pensée sur cet objet unique et infini, au milieu des transformations incessantes de notre vie passagère. — Ici Strauss a esquissé, avec une parfaite

exactitude, les principaux traits de la religion, tandis que partout ailleurs, dans le même livre, il la confond avec telle ou telle représentation de l'objet du sentiment religieux, et, par suite de cette confusion, déclare que la religion se meurt. Et ici, je dirai en passant, — mais je tiens à le dire pour ceux qui s'imaginent réfuter les arguments qu'on oppose à leurs théories en alléguant qu'elles ont seules le don de consoler, — je rappellerai que cette foi religieuse, telle qu'il la dépeint ici dans sa vraie nature et selon ses meilleurs fruits, Strauss l'a montrée à l'œuvre dans sa longue maladie finale, y puisant une paix et une force que les plus fermes croyants pourraient lui envier. Amis ou adversaires, n'oublions jamais cela.

Strauss ne définit pas moins exactement, comme problème de la métaphysique, le *monisme :* une conception substantiellement une du monde, par opposition au dualisme qui le compose de deux substances distinctes unies entre elles. En posant ainsi le problème, il a raison ; en niant, au nom de la critique, tout ce qui peut l'empêcher d'arriver jusqu'à ce point et de concevoir de là le monde, il a encore raison, et la franche simplicité avec laquelle il s'exprime est digne de tout éloge.

Mais tout à coup il s'arrête en si bon chemin. En face du dualisme, l'antithèse du matérialisme et de l'idéalisme ne lui semble plus qu'une « dispute de mots. » C'est bien frapper le clou au bon endroit, mais si gauchement que le clou entre tout de travers dans le bois. Une simple dispute de mots ! Ainsi ce serait chose indifférente de ne considérer le monde que d'en bas ou que d'en haut, de n'y voir que matière ou de n'y voir qu'esprit, de ne l'envisager que du point de vue de la loi ou que de celui de la fin ? Car c'est précisément cette façon exclusive de prendre les choses qui constitue d'une part, le matérialisme et, de l'autre, l'idéalisme. Au fond, c'est précisément le contraire que Strauss voulait dire, mais la force lui a manqué pour exprimer correctement sa vraie pensée. « Concevoir le tout à la fois d'en haut et d'en bas, en sorte que les deux moitiés se recouvrent exactement, l'une, le côté matériel extérieur, l'autre, le côté idéal intérieur d'un univers substantiellement indivisible, tel est le problème d'une métaphysique

moniste. Il y a là une inséparable unité de deux moments corrélatifs dont chacun embrasse le tout, et pour cela même n'est, isolé de l'autre et pensé à part, qu'une pure abstraction de notre esprit. » Voilà évidemment ce que voulait dire Strauss, mais son zèle emporté contre le dualisme l'a condamné lui-même à une insupportable dualité. Lisez son troisième chapitre : *Comment comprenons-nous le monde ?* — Ici le matérialisme a tout l'avantage et l'idéalisme est complètement renié. Lisez ensuite le dernier : *Comment ordonnons-nous notre vie ?* — L'idéalisme reprend ses droits sur tous les points. Mais comme le matérialisme lui a enlevé le terrain sous les pieds, cet idéalisme reste en l'air, et, dans sa construction morale du monde, l'auteur cherche anxieusement des étais fort matériels. Au lieu d'un monde vraiment *un*, nous avons dans la main deux moitiés qui ne peuvent se rejoindre. Aucun défaut du livre n'a frappé autant les vues les plus basses, en sorte que des esprits assez ordinaires ont pu se flatter agréablement d'être au fond de plus grands philosophes que Strauss.

Revenons à la religion. Elle est un sentiment de dépendance à l'égard du *Tout* ou de *l'Univers*. Or ce Tout, c'est ce qu'au point de vue de la *pluralité* nous nommons le monde, et ce qu'au point de vue de l'*unité* nous nommons Dieu : deux moments indivisibles de l'unité universelle. Jusqu'ici Strauss est dans le droit chemin. Mais, ici encore, il dévie tout d'un coup, et faute de pouvoir tirer les conséquences positives de sa pensée, il se perd dans la plus nuageuse confusion. La *pluralité* et l'*unité* du Tout, — n'y a-t-il donc là que des mots vides, des cadres purement subjectifs, des points de vue arbitraires ? De même que le moment de la pluralité dans l'univers, lequel constitue la notion du monde, le moment opposé de l'unité, qui donne au sentiment religieux son objet, n'a-t-il pas sa très sérieuse valeur objective, sa pleine réalité ? Et si nous nous appliquons résolument à presser tout ce que renferme ce moment de l'unité, n'en voyons-nous pas sortir le contenu essentiel de l'idée de Dieu, comme de celui de la pluralité la notion du monde ? Or la religion consiste précisément, pour nous, à vivre dans le sentiment de notre dépendance du *Tout*

considéré dans son *unité* : le fait de notre existence dans la *pluralité* n'empêche pas que comme *moi* nous portons en même temps en nous l'*unité*. Si nous poursuivons jusqu'au bout ces pensées — et à dessein je n'ai pas employé d'autres catégories que celles de Strauss — nous retrouvons, comme contenu essentiel de la religion, tout ce que Strauss lui-même nous offre, bien qu'il rattache d'une façon trop sommaire son exposé à l'idée abstraite du Tout et ne réussisse pas à sortir de la plus vague des conceptions. Il s'est frayé vigoureusement la voie par la critique négative, jusqu'au point décisif, il a fixé ce point avec une entière justesse, mais aussitôt après son zèle s'est éteint et la force lui a manqué pour rétablir, par le procès naturel de la pensée religieuse, ce qu'il y a d'éternellement vrai sous la mythologie qu'il a ruinée sans retour. Encore une fois, nous avons ici tout Strauss dans sa force et dans sa faiblesse, mais la première restant dans l'ombre et l'autre se manifestant en pleine lumière.

L'effet produit par ce malheureux dernier livre de Strauss est connu. On sait, en particulier, quelle joie maligne il fit éprouver à ceux qui crurent y voir le coup de mort donné à leur ennemie, la théologie libérale, par l'homme qui avait le plus contribué à la faire naître. Et cependant c'est elle qui peut et qui doit tirer le plus grand profit du livre en apparence si compromettant pour elle. Elle ne pouvait recevoir de plus sérieux avertissement d'examiner ce qui lui manque pour remplir la mission qui lui est échue. Que si, au contraire, pour détourner le soupçon d'être complice des derniers résultats de Strauss, elle cédait à de timides conseils et cherchait à opérer sa retraite en arrière des positions précédemment conquises, ce serait le chemin le plus sûr pour aboutir à la totale déroute que lui prédisent à la fois les sectateurs de Strauss et ceux de l'orthodoxie.

Pour moi, du moins, que ce livre de Strauss a peiné plus que tout autre, précisément à cause de mon affection pour ce grand homme, — je tire de l'événement une conclusion tout opposée et je la formule ainsi : *Que la libre théologie de notre époque accepte résolument l'héritage de Strauss ; qu'elle entre franchement en possession de l'œuvre qu'il a accomplie, mais*

qu'elle se charge en même temps d'éteindre la dette qu'il a laissée. Qu'elle continue, avec l'intrépidité de Strauss, le travail critique qui consiste à éliminer de la religion tous les éléments mythologiques ; car ce sont eux surtout qui la rendent étrangère à nos contemporains. Identifier ainsi la religion avec une conception mythologique du monde, c'est obéir à un préjugé ; mais les théologiens de la droite n'usent-ils pas follement leurs meilleures forces à confirmer la foule dans ce préjugé ? Déblayons une fois pour toutes le terrain de ces restes du passé, afin de n'avoir plus à recommencer à chaque instant, avec l'emportement de l'esclave qui brise sa chaîne, cette polémique contre la mythologie religieuse et toutes les conséquences qui en découlent. Alors nous pourrons enfin nous livrer, avec le calme de l'homme libre, au travail vraiment fécond qui consiste à édifier la science de la vie religieuse ; nous pourrons accomplir cette tâche avec la rigoureuse conséquence logique dont Strauss faisait avec raison tant de cas, mais dont il ne s'est pas montré toujours capable. L'œuvre pour laquelle il était doué plus que personne, il l'a faite aussi mieux que personne; honorons-le en continuant cette œuvre avec la même sincérité à l'endroit où il l'a laissée et où il nous a abandonnés.

Et si Zurich, par un appel fatalement inopportun, a sa part de responsabilité dans le fait que Strauss n'est jamais arrivé, en théologie, à construire, c'est pour moi une satisfaction de travailler, dans cette ville même, à l'édifice qu'il n'a pas élevé.

Trad. par CH. RITTER.

UNE
NOUVELLE ÉDITION DES PENSÉES DE PASCAL

Nous pensons intéresser nos lecteurs en leur communiquant les pages suivantes qui sont destinées à servir d'avant-propos à la seconde édition des *Pensées de Pascal*, par J.-F. Astié.

Notre première édition des *Pensées* a eu l'honneur inattendu d'ouvrir à nouveau, au sujet de Pascal, un débat qu'on pouvait croire depuis longtemps fermé : Reste-t-il encore quelque chose de l'apologétique de Pascal? aurait-elle définitivement vieilli et le christianisme avec elle? Des circonstances tout à fait indépendantes de ma volonté m'obligent, au dernier moment, à ajourner le projet longtemps caressé d'aborder ces questions à l'occasion de la présente publication [1]. Aujourd'hui il faut se borner à faire précéder la première préface d'un simple avant-propos, indispensable pour caractériser cette seconde édition et pour en montrer les rapports avec la première.

Il n'y a pas entre les deux de différence essentielle, du moins pour le fond. L'expérience n'a fait que confirmer notre conviction sur le mérite du plan adopté pour notre édition que Sainte-Beuve a appelée *systématique*. Nous acceptons le terme, bien qu'il soit accompagné d'un léger blâme sous la plume du célèbre critique. Pascal aurait été systématique apparemment et nous ne comprenons pas pourquoi, dans son école, on se défendrait de l'être. Le moment est venu, au contraire, de systé-

[1] Ces dernières controverses ont été résumées par Sainte-Beuve, dans son *Port-Royal*, vol. III., pag. 614 de l'*appendice*, 3e édition.

matiser toujours mieux la conception que Pascal se fait du christianisme, en la dégageant soigneusement des éléments étrangers qu'il a dû nécessairement emprunter à la tradition. On constatera alors que le plus illustre des jansénistes est encore aujourd'hui le plus actuel, le plus avancé, le plus hardi des novateurs, parce qu'il fut avant tout un grand chrétien. Au fait, nous n'avions pas trop mal auguré dans notre préface en déclarant le christianisme et l'apologétique de Pascal solidaires. « L'argumentation de Pascal n'aura fléchi, disions-nous, que le jour où l'humanité, dépouillée de tout reste de sentiment du péché, aura, en s'arrachant la conscience, renoncé à l'organe qui seul lui permet d'apercevoir la vérité morale et religieuse. Mais ce jour-là les *Pensées* et le christianisme n'auraient pas seuls vieilli : l'idéal, la poésie, la moralité auraient également fait leur temps, et il est permis de croire que l'humanité n'aurait plus à compter de longs jours. » Les hommes qui nous ont signifié que l'apologétique de Pascal a vieilli, « vieilli tout entière, méthode et argument, » n'ont pas tardé à porter une sentence de tout point identique contre le christianisme lui-même. — L'importance toujours croissante que les problèmes religieux ne cessent de prendre depuis un quart de siècle ne confirme pas précisément cet arrêt singulièrement dogmatique, surtout sous la plume d'un critique distingué qui ne laisse échapper aucune occasion de répéter que tout dans ce monde est relatif. Il y a plus encore. Les hommes qui ont cru devoir s'alléger du vieux bagage chrétien pour travailler au triomphe de toutes les libertés et marcher à la conquête de tous les progrès, ne semblent pas bien sûrs de pouvoir mener la campagne à bonne fin. Dans leurs jours d'humeur, ne leur échappe-t-il pas de dire que nous marchons, à grands pas, à la rencontre d'une civilisation dans le genre de celle de la Chine ? Le pessimisme, aujourd'hui à la mode, qui voudrait acclimater en Occident le bouddhisme, sauf l'ascétisme, n'est évidemment qu'une réminiscence d'enfants rancuniers, ne sachant pas prendre leur parti de la perte de cet idéal que leur avaient fait entrevoir père et mère. Tout cela ne peut manquer de changer avant

peu : ayant suffisamment perdu de vue les espérances chrétiennes pour ne plus leur conserver rancune, nos savants pousseront résolument jusqu'à l'extrême Orient, pays de la lumière : ils deviendront Chinois pour tout de bon et sans jérémiades, à moins que quelque chose ne pleure et ne saigne encore à leur insu, dans le cœur même de ceux qui se piquent d'être les plus résolus.

Quant à nous, nous osons répéter ce que nous disions il y a bientôt vingt-cinq ans : « Fort heureusement, le christianisme ne nous permet pas d'être pessimiste à ce point-là. Un tel état d'atonie morale deviendrait difficilement universel et permanent ; sans doute plusieurs individus paraissent condamnés à aller se briser contre les récifs du matérialisme qui pointe de tous côtés dans notre monde moderne ; mais, pour ce qui concerne la société elle-même, ce n'est pas impunément que la bonne nouvelle a retenti dans son sein. » Le siècle ne finira probablement pas sans qu'on sache un peu mieux à quoi s'en tenir à cet égard. En attendant, les *Pensées* conservent une actualité saisissante pour tous les hommes qui ne sont pas pleinement convaincus que l'importation des idées morales et religieuses de la Chine et de l'Inde soit l'expédient le plus heureux pour assurer l'avenir des institutions libérales dans le pays de Pascal. Comme symptôme des plus réjouissants signalons l'avènement d'une philosophie large et spiritualiste, profonde et savante, qui s'accuse toujours plus fortement chez nous. Chacun sait que MM. Renouvier, Pillon et leur école voient dans la certitude, comme Pascal, un fait d'ordre essentiellement moral.

L'obligation de se tenir étroitement collés à Pascal est surtout pressante pour les esprits religieux qui se comprennent eux-mêmes, quand ils déclarent vouloir demeurer chrétiens et hommes de leur siècle. Elle est terminée l'œuvre entreprise au sujet des documents sacrés par la critique moderne ; à quiconque sait discerner les signes des temps le résultat doit donner la même leçon qui fut infligée aux premiers chrétiens par le fait capital, décisif de la ruine de Jérusalem. Chacun est mis en demeure de décider s'il veut tenir encore par quelque

bout au judéo-christianisme ou s'il a le courage de devenir sans réserve un chrétien à la fois ancien et nouveau, un spiritualiste de l'école de Jésus-Christ. La foi qui reste doit être consacrée, non pas à exploiter comme un épouvantail le mauvais renom de cette critique, si souvent maudite, mais à envisager virilement les nouvelles conditions d'existence et de pensée qui nous sont imposées par les résultats déjà acquis et qui parlent assez haut. Soit qu'elle travaille sans bruit et sans être aperçue, comme les termites, soit que, sauvage et déchaînée, elle se rue contre les remparts factices d'une Sion désertée et sans avenir, pour faire voler en éclats, à chaque coup de boutoir, un pan du mur déjà branlant, la critique poursuit une œuvre salutaire, indispensable, éminemment chrétienne. La critique, qui généralement parlant n'est autre chose que le bon sens appliqué aux choses de la pensée, se présente dans le cas spécial comme la raison chrétienne occupée à secouer le joug d'un monde de préjugés, de traditions trop souvent sans valeur et sans portée. Quant aux hommes qui estiment que le plus pressant est de rassurer le petit troupeau, de le raffermir dans ses antipathies et ses préjugés en lui servant des idylles antiques au plus fort de notre terrible tragédie, ils rappellent les émules de cet aimable M. de Florian qui, au plus fort de la tourmente révolutionnaire, trouvaient le calme d'esprit suffisant pour composer et pour entendre de touchantes pastorales. Le théologien sérieux a devant lui une tâche moins agréable, moins aisée que celle de bercer des ignorants ahuris en leur garantissant qu'ils se font illusion quand ils sentent les semelles de leurs souliers flamber déjà au contact des laves s'échappant du volcan qui gronde sous leurs pas et qu'ils voient clair lorsque la pluie de cendres ne leur permet déjà plus de rien distinguer à deux pas devant eux. Vrai soldat de fortune, éclaireur abandonné et répudié par les sages, il doit, en face de la lave qui serpente et bouillonne, incendiant tout ce qui se rencontre sur son passage, indiquer d'une main sûre le seul roc ferme sur lequel on puisse trouver un asile et bâtir à nouveau. Ne l'oublions jamais, nul ne croit au christianisme que dans la mesure où il en vit et

le pratique. La piété saine, authentique, est avant tout un fait psychologique, un fait d'expérience morale et religieuse. Bien loin de perdre son temps, comme un piétiste plus ou moins fervent, à redonner une vie factice aux expériences du passé qui ne disent plus rien au cœur et à la conscience, il faut ceindre ses reins comme un vaillant homme, se lancer hardiment dans la mêlée, en vivant soi-même de sa propre vie. Ne redoutons pas cette critique perverse comme un ennemi perfide et envahissant qui en veut à la foi. Le vrai chrétien spirituel connaît les dangers de la superstition et du fanatisme, mousse et gui parasites, entretenus par les préjugés, la passion, l'ignorance et la peur. Qu'il considère donc la critique, croyante ou non croyante, -- car où en serions-nous si nous n'avions jamais eu que la critique des dévots ! — comme un auxiliaire précieux, indispensable pour quiconque veut obéir au précepte de l'apôtre nous recommandant d'ajouter à la foi la science. Importune pour les défenseurs de la routine et du statu quo, la critique exagérée ne mordra sur la vraie foi que pour l'épurer, opération indispensable qui doit aller se reproduisant sans cesse, si on ne veut pas que la piété sente bientôt le rance, à éloigner quiconque aspire encore au titre d'homme cultivé, raisonnable. La triste condition où Rome en est arrivée, en bravant à plaisir les avertissements de la critique, annonce aux protestants le sort qui les attend s'ils n'osent regarder les difficultés en face et travailler à les résoudre : ils seront condamnés au même isolement dans notre société moderne, avec le nombre en moins pour se consoler et une grossière inconséquence en plus. Puisse une pareille perspective, s'il en est temps encore, réveiller de salutaires remords !

Mais voilà que nous avons glissé dans la préface, alors que notre ambition se bornait à faire un modeste avant-propos ! C'en est assez pour convaincre le lecteur, qui aurait pu en douter, que c'est bien malgré nous qu'il a fallu renoncer à entreprendre une nouvelle étude sur l'apologétique des *Pensées*.

Nous espérons toutefois ne pas faire un nouvel écart en ajoutant une autre remarque.

L'édition de M. Molinier[1], si savante et si précieuse, bien qu'elle soit ordonnée d'après un plan tout autre, vient confirmer admirablement celui que nous avons adopté. En effet, le savant philologue, privé de fil conducteur, s'égare un peu dans le labyrinthe des manuscrits de Pascal. Demeurant trop exclusivement érudit, il ne sait que faire des pensées que nous estimons, nous, constituer le centre de gravité, le cœur même de l'ouvrage. Et alors, de guerre lasse, faute d'avoir su leur trouver ailleurs une place organique, il les range, ces pensées qui constituent la moelle la plus succulente de l'ouvrage, dans un chapitre à part, sous la rubrique de *Pensées diverses*. « Sous ce titre, dit M. Molinier, nous réunissons un petit nombre de pensées qu'il nous a été impossible, malgré tous nos efforts, de faire rentrer dans les chapitres précédents. La plupart sont purement philosophiques. » Les familiers de Pascal seront assez étonnés de rencontrer dans cette catégorie le fameux passage sur la différence entre l'*esprit de géométrie* et l'*esprit de finesse*, que nous avons donné dans les prolégomènes de notre introduction, innovation que le regretté M. L. Vulliemin présenta comme le trait le plus heureux et le plus caractéristique de notre édition. Il est d'autres pierres précieuses que M. Molinier relègue parmi ces déclassées. Ainsi les pensées qui présentent la volonté comme un des organes de la créance, celles qui établissent la différence entre la raison et le sentiment, quand il s'agit de croire, enfin les idées suivantes : « C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison.... C'est le consentement de vous à vous-même et la voix constante de votre raison, et non des autres, qui vous doit faire croire. » Mais c'est là tout Pascal ! Ces fragments-là constituent le fond, le tissu même des *Pensées !* Sans ce souffle nouveau, Pascal serait perdu dans la foule obscure des apologètes dont personne ne parle plus : grâce à ces fragments il

[1] Voir un article sur cette édition dans la *Revue de théologie et de philosophie* de novembre 1879.

demeure l'apologète de l'avenir, à bien des égards, l'apologète définitif. On voit que cette question du plan des *Pensées* est loin d'être indifférente. Le diamant a beau être de la plus belle eau, encore faut-il le monter de façon à ce qu'il jette tous ses feux.

A d'autres égards encore, M. Molinier confirme, sinon notre plan, du moins quelques-unes des considérations qui nous l'ont fait adopter. Comme nous, il voit dans tout le chapitre sur les miracles, sur la preuve par les miracles, un vrai hors-d'œuvre, n'appartenant pas même au livre des *Pensées*. « La plupart des pensées, dit-il, qui composent ce chapitre[1] et le suivant, ne font plus réellement partie de l'ouvrage projeté par Pascal. Ce sont des notes souvent obscures et très incomplètes, prises par lui pour justifier le miracle de la sainte épine, nié et discuté par les ennemis de Port-royal, et pour répondre aux critiques des *Lettres à un provincial*. »

Il est également trois autres chapitres des *Pensées* qui, à nos yeux passent pour n'avoir qu'une valeur très secondaire et fort problématique. Ce sont ceux sur le *peuple juif*, les *figuratifs*, les *prophéties*. M. Molinier a établi de la façon la plus satisfaisante que ces fragments si faibles ne relèvent pas, à proprement parler, de Pascal. Ils n'ont pas jailli, ces fragments, du fond de son expérience chrétienne, ils ne se sont pas dégagés directement, comme des éclairs, des chocs de sa conscience chrétienne, déchirée par les orages de la pensée. Ces blocs erratiques et hétéroclites constituent le tribut que l'immortel novateur a payé, à son insu, à la science suspecte du moyen âge et à l'exégèse la plus fantastique, la plus risquée, qui n'est pas encore entièrement passée de mode dans toutes les chaires des facultés de théologie protestante. Le pressentiment des admirateurs de Pascal, qui avaient toujours été embarrassés en face de ces chapitres, se trouve pleinement justifié. Nous avons là des échos d'un livre bizarre du moyen âge que Pascal cite presque aussi souvent que Montaigne. Il s'agit du *Pugio fidei*, œuvre d'un dominicain obscur, Raimond Martin, né dans un village de Catalogne dans la première

[1] Il s'agit de celui sur *les jésuites et les jansénistes*.

moitié du XIIIe siècle. Ce n'était pas le coup d'essai d'un théologien inconnu. Son premier ouvrage s'appelait *Capistrum*, le Bâillon, dont il entendait museler les juifs. L'ouvrage était écrit en latin. Voyant que les juifs n'en tenaient aucun compte, Raimond Martin écrivit le *Pugio fidei*, le Poignard de la foi, dont il voulait transpercer les détracteurs de la religion chrétienne. Tout cela nous transporte à une époque reculée où la controverse était singulièrement vive entre les chrétiens et les juifs, qui se disputaient en Espagne le gouvernement des esprits. « En 1263, dit M. Molinier, Raimond Martin figura au nombre des docteurs qui disputèrent publiquement à Barcelone, en présence du roi Jacme Ier, contre un juif de Gérone, Moïse ben-Nachman. L'année suivante, Raimond était chargé par le même prince d'examiner les livres des rabbins et d'aller dans les synagogues prêcher la vraie foi. Il mourut en 1284, âgé d'environ cinquante ans. Il fut enterré dans le couvent des dominicains de Barcelone. » (Voir Molinier, *Préface*, pag. XXXII.) Toujours d'après M. Molinier, auquel nous sommes redevables de ces curieux renseignements, c'était un savant homme pour son temps que frère Raimond. Il possédait à fond l'hébreu, le chaldéen et l'arabe ; il avait étudié avec une constance vraiment méritoire les livres de la cabale et les écrits des rabbins juifs. Notre *Poignard de la foi*, écrit au treizième siècle, porte tous les caractères des livres de scolastique de cette époque. L'auteur, prétendant battre les juifs par leurs propres armes, ne s'appuie que sur des passages du Talmud. C'est un assemblage de puérilités, de raisonnements baroques et pédantesques.

Voici, du reste, l'analyse que donne M. Molinier du *Pugio*, qu'il paraît posséder fort bien. L'ouvrage se divise en trois parties. La première est uniquement philosophique ; elle traite de certains points obscurs de la métaphysique d'Aristote, et spécialement des rapports du Créateur et des créatures : Pascal ne paraît pas avoir mis cette portion du livre à contribution.

« Les deux autres parties sont consacrées à l'examen des doctrines juives, et l'auteur s'efforce d'y prouver que les ex-

plications des textes bibliques données par les rabbins, aussi bien que ces textes eux-mêmes, se rapportent à Jésus-Christ et ne peuvent se rapporter qu'à lui. C'est là retourner contre l'ennemi ses propres armes; pas plus que Pascal, nous ne pouvons savoir si les citations des auteurs hébreux sont exactes; tout ce que nous pouvons dire, c'est que les raisonnements des deux parties nous semblent également singuliers. Le système qui y triomphe est naturellement celui de la figure : chaque ligne, chaque mot, bien plus, chaque lettre de la Bible a son sens, suivant les rabbins, et ce sens s'applique à un messie futur; suivant Raimond Martin, ce messie est déjà venu, et c'est Jésus-Christ... Dans la troisième partie, beaucoup plus mêlée, Raimond Martin s'occupe du péché originel et traite la question de la réprobation des juifs, si difficile à concilier avec certains passages de l'Ecriture; il réfute leurs attaques contre les croyances chrétiennes et montre comment l'ancienne loi, toute figurative, devait céder la place à la nouvelle, toute réelle. »

Ici on se demande si Pascal a pu réellement profiter d'un ouvrage qui n'était pas même célèbre pendant le moyen âge? M. Molinier révèle un fait qui coupe court à toute velléité de doute. Le *Pugio fidei* fut publié du vivant de Pascal, à Paris, en 1651, par les soins de Bosquet, évêque de Lodève, et plusieurs autres savants de mérite. M. Molinier paraît également avoir rencontré juste quand il attribue à l'influence du *Pugio* la grande place que la controverse contre les juifs occupe dans les *Pensées*. En effet, du temps de Pascal, l'antagonisme entre les chrétiens et les juifs était bien oublié autour de lui.

En tout cas, nous avons l'explication de ces textes empruntés aux rabbins, dont la présence dans les *Pensées* ne peut avoir manqué de surprendre tout lecteur attentif. On se demandait où donc Pascal, qui n'était pas un érudit, pouvait avoir puisé ces renseignements. Nous savons maintenant que les idées sur le double sens des Ecritures, sur le rôle des *figuratifs*, toutes les fantaisies échafaudées sur les types et sur les allégories sont des réminiscences du *Pugio fidei*. Notre penseur se pro-

posait probablement de faire bien d'autres emprunts à ce livre, puisque dans les fragments où il le cite, comme le remarque M. Molinier, nous trouvons une sorte de liste chronologique des livres et des auteurs de la cabale[1].

C'est également par le *Pugio* que Pascal aura fait connaissance avec les *apocalyptiques*, les *préadamites* et les *millénaires*. Remarquons toutefois que le grand homme se révolte contre toutes ces fantaisies, épaves du judéo-christianisme du premier siècle, qui, après avoir été répudiées par les réformateurs, devaient nous revenir par la voie de l'Angleterre et même de l'Allemagne. Tout cela constitue, sous le titre ambitieux de pain des forts, une nourriture malsaine, débilitant le système, provoquant l'anémie et la fièvre, rendant entièrement sourd et aveugle, quand il s'agirait d'écouter les leçons concluantes de la critique, de l'histoire, pour cultiver une théologie vraiment chrétienne et rationnelle. Pascal qualifie tout simplement d'extravagances les rêveries des judéo-chrétiens, francs, naïfs, réalistes sans vergogne, que dans notre monde religieux, énervé, on traite avec un ménagement extrême, comme si un instinct secret avertissait qu'on en tient trop soi-même pour avoir le droit de crier bien fort contre cette piété matérialiste et romanesque. L'auteur des *Provinciales* échappe en homme d'esprit à toutes ces explications « un peu tirées par les cheveux, » dit-il, auxquelles viennent constamment se prendre, comme les mouches au miel, les adorateurs incorrigibles de la lettre. On lui objecte « que *cette génération ne passera point* jusqu'à ce que tout cela se passe. » — « Sur cela, je dirai qu'après cette génération il viendra une autre génération et toujours successivement. » Etant donné le point de départ radicalement faux, cette explication ne saurait valoir beaucoup moins que

[1] M. Molinier nous apprend que la Bibliothèque nationale contient des manuscrits incomplets du *Pugio*. Il est probable qu'elle possède un exemplaire de l'édition de Bosquet publiée à Paris en 1651. Un étudiant de la faculté de théologie protestante de la capitale aurait peut-être de nouvelles révélations à nous faire en prenant pour sujet de thèse une étude complète de ce livre, en vue de marquer l'influence qu'il a exercée sur Pascal, grâce auquel il revoit le jour dans notre siècle pour passer décidément à la postérité.

tant d'autres faisant les délices de ces hommes éminemment ingénieux qu'on nomme, dans le monde religieux, les exégètes, et primitivement, parmi les gens du siècle, les *cicerones*. Quant à la vraie explication à lui, l'exégèse spirituelle et chrétienne, Pascal semble vouloir la trouver dans une des antiennes des vêpres de Noël : *Exortum est in tenebris lumen rectis corde.* Traduit dans un style libre et prolixe, ce latin-là veut dire : L'homme droit de cœur, sachant ne pas craindre l'Esprit-Saint promis aux fidèles jusqu'à la fin des siècles, peut seul rompre le filet aux mailles serrées dans lequel sont enlacés les judéo-chrétiens, adorateurs de la lettre [1].

Mais nous avons à signaler une autre innovation fort caractéristique de la présente édition. Nous en sommes également redevables au zèle attentif de M. Molinier. « Pour la ponctuation, dit le savant éditeur, nous en avons mis le moins possible, suivant celle du manuscrit là où elle fournit un sens acceptable ; *on remarquera qu'avec notre système le style de Pascal change complètement de caractère ;* de court et bref qu'il était, il devient plus orné, emploie des périodes longues et bien développées, manière d'écrire qui paraît plus naturelle chez un élève de Montaigne, chez un écrivain du XVIIe siècle. » Le lecteur attentif s'apercevra que, partout où la chose a été praticable, nous nous sommes efforcé d'introduire la ponctuation que M. Molinier a lui-même puisée dans les manuscrits originaux. Par contre, nous avons cru que, dans une édition comme la nôtre, qui aspire à n'être que populaire, nullement savante, l'introduction de la réforme dans l'orthographe aurait senti le pédantisme.

On remarquera enfin que le chapitre des *Pensées diverses* est considérablement réduit, grâce à une étude plus attentive qui nous a permis de découvrir la place organique de plusieurs fragments.

Les notes, sensiblement plus nombreuses dans cette seconde édition, montreront que, soit pour les leçons nouvelles du texte, soit pour les renseignements de nature à l'expliquer,

[1] Voir aussi, pag. 587, comment Pascal cherche à échapper aux conséquences de la confusion entre la parole de Dieu et l'Ecriture, qu'il déclare ne pas être enseignée par l'Eglise.

nous avons largement profité des travaux si minutieusement attentifs de M. Molinier.

Notre *Index* s'est également allongé. Dans ces jours d'individualisme, nous nous sommes dit qu'une pensée même de Pascal, si belle soit-elle, ne frappe pas tous les esprits de la même manière. Aussi n'avons-nous pas craint les répétitions inévitables en la prenant par divers côtés pour la faire figurer dans notre *Index*. En agissant ainsi nous avons cru aller au-devant du désir de tel admirateur de Pascal, qui nous a parfois demandé où il pourrait bien trouver le texte exact de telle pensée qui l'avait frappé. Nous espérons donc nous être un peu rapproché du but que nous avons eu constamment en vue : Conserver à la présente édition son caractère édifiant et populaire, tout en la faisant bénéficier des découvertes dues aux travaux des savants.

Puisse-t-elle trouver grâce devant les admirateurs de Pascal et de Vinet, toujours plus rares, paraît-il, s'il fallait en croire les enfants terribles parlant haut et ferme au nom d'un piétisme caduc et racorni, qui, dans ses heures de délire, a pour spécialité de se proclamer victorieux ! Notre première édition a été dédiée à la mémoire bénie d'Alexandre Vinet. Nous ne serons pas habile et pratique, mais simplement téméraire, en dédiant la seconde aux générations nouvelles qui, lassées des stériles querelles des vieilles écoles et des vieux partis, également éloignées d'un libéralisme *areligieux* et d'un piétisme étroit et malsain, sénil et fiévreux, travaillent sérieusement à l'avancement d'une Eglise protestante nouvelle, fondée sur une vie chrétienne renouvelée, émancipée du culte idolâtre de la science du passé et ne redoutant rien des tentatives de celle du jour.

A certains égards, les circonstances du moment devraient provoquer une ambition plus grande. Il semble parfois que l'Evangile va être mis en demeure de conquérir réellement la société moderne, qui paraît vouloir lui échapper officiellement, après ne lui avoir appartenu que d'une manière fictive. Pourquoi donc ne pas dédier cette édition aux spiritualistes chrétiens de toutes les Eglises, appelés à se serrer les uns

contre les autres pour accomplir, en rivalisant de zèle et de charité, cette œuvre de courage, de dévouement, de foi ? Mais le janséniste Pascal devance de trop loin les protestants eux-mêmes pour qu'on puisse espérer de le voir compris par les fidèles de sa propre Eglise. Evitant de tomber dans l'utopie, bornons-nous à dire que les *Pensées* demeurent la grande charte de cet individualisme chrétien qui doit un jour régner dans tous les domaines, si notre vieux monde occidental peut encore compter sur un avenir religieux.

J.-F. ASTIÉ.

BULLETIN

THÉOLOGIE

Kaulen. — Dictionnaire ecclésiastique[1].

La plupart de nos lecteurs suivent sans aucun doute avec intérêt la publication des deux grands ouvrages théologiques contemporains, l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de *Lichtenberger*, et la seconde édition de la *Real-Encyclopædie* d'*Herzog*. Le premier de ces importants recueils, tous deux nés sur sol protestant, touche à son terme. La lettre Z est terminée, et le supplément est en voie de publication; il sera suivi d'un appendice destiné à faciliter l'emploi de l'ouvrage et à le compléter en ce qui concerne les théologiens et d'autres personnages encore vivants. L'encyclopédie allemande a été quelque peu retardée dans son apparition par la mort prématurée de l'un de ses deux directeurs. Ce n'est pas le vieillard qui a été ainsi emporté avant d'avoir mis la dernière main à la nouvelle édition de son œuvre, c'est le plus jeune des deux collaborateurs, *Gustave Plitt*, frappé dans la force de l'âge. Son remplaçant a été choisi dans la personne du licencié *Albert Hauck* (Erlangen) qui s'est vaillamment mis au travail pour continuer la publication entreprise; mais tout naturellement ces circonstances ont amené un certain retard, et la dernière livraison parue ne conduit que jusqu'à la lettre N.

[1] Wetzer und Welte's *Kirchenlexicon* oder Encyclopædie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften. Zweite Auflage, begonnen von *Joseph Cardinal Hergenröther*, fortgesetzt von *Franz Kaulen*; 1er vol., 2110 colonnes gr. in-8. Herder, Fribourg e/B., 1882.

Nous désirons attirer aujourd'hui l'attention des abonnés de la *Revue* sur une entreprise qui présente de grandes analogies avec les deux encyclopédies susmentionnées, quoiqu'elle en diffère sensiblement à d'autres égards, et qui paraît également par livraisons successives depuis environ deux ans. Nous voulons parler du *Dictionnaire ecclésiastique* (Kirchenlexicon) dont la seconde édition est en cours de publication à la librairie Herder [1], la maison la plus importante assurément parmi celles qui éditent des ouvrages de théologie catholique. La première édition du Kirchenlexicon date des années 1847-1856; on voit qu'elle a précédé quelque peu la première édition de l'Encyclopédie d'Herzog. Les directeurs de l'œuvre étaient alors *Wetzer* (1801-1853), orientaliste de grand mérite et professeur pendant vingt-cinq ans à l'université de Fribourg, et le professeur *Welte*, connu comme exégète de l'Ancien Testament; ce dernier vit encore, mais son grand âge l'a empêché de prendre en main la nouvelle édition devenue nécessaire. Pour remplacer ces deux directeurs, la librairie Herder s'est adressée au célèbre professeur de Würzbourg, *Hergenrœther*, l'auteur d'une *Histoire ecclésiastique* fort connue, et pendant quelque temps c'est lui, en effet, qui a été à la tête de l'entreprise. Mais — nous citons ici le prospectus de l'éditeur — « les mérites du professeur Hergenrœther furent reconnus et récompensés par le Saint-Père qui l'éleva à la dignité de cardinal, et il fut ainsi perdu pour la direction du dictionnaire ecclésiastique. Cette perte toutefois fut compensée, d'abord par une lettre que Son Eminence le secrétaire d'Etat, cardinal *Nina*, nous adressa pour nous communiquer la bénédiction du Saint-Père et le joyeux intérêt qu'il prend à notre entreprise; ensuite par le fait que le Dr *Kaulen* (de Bonn) a bien voulu accepter la succession du cardinal Hergenrœther et se charger de la rédaction de la nouvelle édition. » Le prospectus ajoute : « le nom de M. Kaulen présente les garanties les plus sûres pour la réussite de la tâche difficile qui lui est confiée; » et quelles que soient les divergences qui existent forcément entre un savant catholique et nous, nous nous plaisons à reconnaître que les travaux publiés jusqu'ici par M. Kaulen,

[1] A Fribourg en Brisgau, avec succursales à Strasbourg, Munich et Saint-Louis (Missouri).

essentiellement dans le domaine de l'exégèse et de la critique biblique, lui ont en effet valu une réputation des plus honorables [1].

Un grand nombre de collaborateurs ont été naturellement rassemblés pour fournir les divers articles qui se succèdent dans les colonnes du Kirchenlexicon. Les signatures qui reviennent le plus souvent sont, il est vrai, celle du directeur, M. Kaulen, celle du cardinal Hergenrœther et celles des deux anciens chefs de l'entreprise, Wetzer et Welte. Toutefois les articles conservés tels quels depuis la première édition sont rares, ce ne sont guère que ceux pour lesquels les travaux des derniers trente ans n'ont pas amené de renseignements nouveaux. La partie bibliographique a été l'objet de remaniements et de perfectionnements considérables, dus essentiellement aux soins du Dr *Streber* de Munich. En outre nous remarquons parmi les collaborateurs les noms bien connus des professeurs *Petr* et *Rohling* (Prague), *Schegg* (Munich), *Schanz*, *Himpel*, *Fehr*, *Funk*, *Linsenmann* (Tubingue), *P. Scholz* (Breslau), *A. Scholz* (Wurzbourg), *Zschokke* (Vienne), *Gutberlet* (Fulda), *Bickell* (Innspruck), *v. Hertling* (Bonn), *F.-X. Kraus* (Fribourg), *Jungmann* (Louvain), etc. Ajoutons-y ceux de l'évêque *Hefele* (Rottenbourg), du père *Denifle* (Gratz), de l'abbé *Guerber* (Haguenau), des docteurs *Bardenhewer* (Munich), *Moufang* (Mayence), *Vetter* (Tubingue), etc. Les noms suisses que nous voyons figurer dans la liste sont ceux de l'évêque *Greith* de Saint-Gall, du père *Odermatt* (Engelberg), du comte *de Scherer-Boccard* (Lucerne) et du chanoine *Fiala* (Soleure).

Nos lecteurs ont peut-être déjà remarqué le titre de *dictionnaire* que porte l'ouvrage dont nous nous occupons. Cette qualification est justifiée non pas seulement au point de vue extérieur et formel, par le fait que les pages sont partagées en deux colonnes, mais aussi par l'agencement et la distribution des matériaux. Tandis que les deux entreprises littéraires correspondantes que nous connaissons

[1] Le professeur Kaulen a publié entre autres une *Histoire de la Vulgate ;* une *Etude sur la latinité de Vulgate ;* un *Commentaire sur Jonas ;* un ouvrage sur *la confusion des langues à Babel ;* une *Introduction à l'Ancien Testament* qui sera prochainement suivie d'un travail analogue pour le Nouveau; une grammaire hébraïque élémentaire (en allemand et en latin), etc.

chez les protestants portent le nom d'Encyclopédie, la publication catholique a pris à bon droit le nom de *Lexicon*. En effet, la matière s'y trouve beaucoup plus disséminée en articles brefs et nombreux ; quelques chiffres prouveront la vérité de cette assertion. Le volume dont nous nous entretenons va du commencement de l'alphabet jusqu'à l'article Basemath. Le nombre total des articles qui y sont contenus dépasse 1030, sans compter les simples renvois. Dans l'Encyclopédie d'Herzog, les articles compris dans l'espace correspondant ne sont qu'au nombre de 384, et dans celle de Lichtenberger nous en trouvons 623. Il est vrai de dire que la comparaison entre deux ouvrages allemands est plus concluante que lorsqu'il s'agit d'un ouvrage allemand mis en regard d'un ouvrage français. Mais enfin, ce qui ressort clairement de ces chiffres, c'est que les données du Kirchenlexicon sont plus morcelées que celles des deux Encyclopédies protestantes. Et l'on y trouvera en effet rarement un article qu'on puisse qualifier d'étendu. En général, les collaborateurs de M. Kaulen ont adopté une forme très concise, ce qui n'était possible qu'à condition d'augmenter dans une forte proportion le nombre des articles [1].

Il va de soi que pour les ecclésiastiques catholiques, comme pour les futurs prêtres pendant leurs études, et tout autant pour les instituteurs et même les simples laïques de l'Eglise romaine, un semblable ouvrage est des plus précieux et des plus utiles. Mais présente-t-il aussi de l'intérêt pour les théologiens protestants, et mérite-t-il d'être consulté par eux ? Nous ne croyons pas nous tromper en répondant affirmativement. Nous commençons par faire observer que, malgré les divergences capitales qui nous séparent des directeurs et collaborateurs du Kirchenlexicon, la justice la plus élémentaire oblige à reconnaître tout ce que leurs noms représentent de science, de talent et d'érudition. Par conséquent, du moment où le sujet d'un article ne touche pas à un point de doctrine sur lequel il y ait dissentiment entre les deux Eglises,

[1] Il convient d'ajouter que le Kirchenlexicon remplit ainsi jusqu'à un certain point l'office que remplissent, dans notre théologie protestante, des ouvrages plus spéciaux, tels que le *Realwörterbuch* de Winer, le *Bibellexicon* de Schenkel, le *Handwörterbuch des Biblischen Alterthums* de Riehm.

ne pouvons-nous pas nous fier aux indications du Kirchenlexicon et les recueillir avec profit? On nous dira, il est vrai, qu'il n'est pas de point où le désaccord fondamental ne se révèle, qu'il n'y a pas de recoin, si écarté soit-il, dans le domaine de la théologie, où la conception catholique et la conception protestante n'entraînent une différence d'appréciation et de point de vue. Sans doute, nous sommes loin de méconnaître la prudence avec laquelle il est nécessaire de s'avancer sur ce terrain glissant, et nous sommes bien persuadé qu'il serait enfantin et ridicule de s'imaginer que la teinte catholique ne se trouve que dans les articles touchant directement à la controverse. Non, nous rencontrons l'influence générale du système romain un peu partout, mais cela nous empêchera-t-il d'utiliser le Kirchenlexicon? Dans les branches de la théologie qui sont le plus éloignées des questions brûlantes, il suffira d'un peu de précaution. L'autorité de la tradition sera invoquée un peu plus souvent que ce ne serait le cas chez nous ; les témoignages des Pères de l'Eglise seront soumis à un contrôle moins rigoureux; mais cela rend-il moins précieuses les données que fournit le dictionnaire ecclésiastique sur l'archéologie et la géographie sacrée, par exemple ? et il y a beaucoup d'articles spéciaux sur ces sujets-là. On peut même dire que pour tout ce qui touche à l'Ancien Testament, le Kirchenlexicon peut être consulté avec fruit et sans qu'on puisse lui reprocher des tendances exclusives. Il faut naturellement s'attendre à des conclusions généralement très conservatrices. Nous avons lu avec un intérêt spécial certains articles consacrés aux apocryphes de l'Ancien Testament. Là, évidemment, le point de vue romain se fait sentir, mais ils n'en sont pas moins instructifs pour cela, au contraire. Il va de soi qu'il ne faut pas chercher ces renseignements dans l'article intitulé « Apocryphes. » On n'y trouverait que ce que nous appelons les pseudépigraphes, ainsi que les apocryphes du Nouveau Testament. Ce que nous nommons apocryphes de l'Ancien Testament rentre naturellement pour les catholiques dans les écrits canoniques. Seulement, comme nous avons vu çà et là dans les colonnes du Kirchenlexicon paraître le terme de « deutérocanonique » nous sommes impatient de voir, dans un prochain volume, comment cette distinction sera faite et soutenue.

Nous sommes en effet habitués à considérer la séparation du canon de l'Ancien Testament en deux comme contraire à la doctrine romaine.

L'exemple que nous venons de citer nous montre que les articles du dictionnaire ecclésiastique qui traitent des sujets controversés ne sont pas les moins instructifs. Ainsi à côté des articles que nous nous permettrons de qualifier d'incolores, nous lirons aussi avec curiosité et souvent avec avantage les articles très fortement colorés. Qu'on examine par exemple l'article consacré aux *vieux-catholiques* et signé *Wildt* (Bonn). Au moins en ce qui concerne la Suisse, nous avons pu nous assurer de l'exactitude des détails fournis [1], et l'exposé est fait avec habileté. Nous ne sommes pas personnellement un ami et un admirateur du Kulturkampf et de la manière forte, et pourtant nous sommes très loin de pouvoir souscrire aux appréciations du Kirchenlexicon. Ce qui nous frappe, dans la lutte engagée par l'Etat en faveur des vieux-catholiques contre les ultramontains, ce sont les mesures souvent antilibérales qui ont été prises. Mais ce qui frappe l'auteur de l'article du Kirchenlexicon, c'est avant tout le caractère sacrilège et blasphématoire qu'a revêtu selon lui cet antagonisme.

On lira aussi avec intérêt, pour des motifs analogues, les notices sur *Antoine Arnaud*, sur la *confession d'Augsbourg*, sur les *Albigeois*, etc. ; on remarquera la sympathie peu déguisée avec laquelle sont traités les théologiens protestants qui ont été plus ou moins en désaccord avec l'orthodoxie de leur temps, comme Amyraut, Arminius, Arndt. Ce n'est pas sans une certaine appréhension que nous avons abordé l'article consacré au pape Alexandre VI ; devions-nous y trouver un panégyrique ? Nous avons eu la satisfaction de voir que, tout en le traitant avec une indulgence relative, l'auteur de cette notice, Reumont, ne lui ménageait pas le blâme et assurait même que le pontificat de Roderic Borgia a été un malheur.

Les articles qui concernent les sciences auxiliaires de la théo-

[1] Ceci bien entendu sous certaines réserves. Ainsi, il est presque amusant d'entendre parler de la « conduite autocratique » du père Hyacinthe qui, pour le dire en passant, a, d'après le Kirchenlexicon, « épousé Meriman, une veuve, » (sic).

logie plutôt que la théologie elle-même sont en grand nombre et fournissent d'intéressants renseignements; ainsi les articles géographiques et statistiques. (Voyez Asie, Afrique, Amérique, Australie, Arménie, Arabie, Assyrie, Babylone, Egypte.) Ainsi encore les articles linguistiques, traitant de divers idiomes sémitiques ou autres (arabe, éthiopien, arménien) ; ceux qui traitent de la philosophie et de la théologie des Arabes, d'Averroès, d'Aristote, etc.

Mais là où réside, nous semble-t-il, la principale utilité du dictionnaire ecclésiastique pour le théologien protestant, c'est dans les articles destinés à exposer la doctrine catholique *ex professo,* ou bien à élucider le sens de certaines formules ou termes techniques du langage ecclésiastique. Nous signalerons les articles consacrés à l'eucharistie (Altarsakrament) ; aux indulgences (Ablass); à l'excommunication (Bann); mentionnons les quatre articles intitulés *Authenticitæt*, *Authenticum*, *Authentie*, *Authentik*, qui nous renseignent sur certaines distinctions plus ou moins subtiles que fait l'Eglise catholique; ajoutons à cela les articles traitant de différents ordres monastiques, ainsi que les biographies des saints et des papes, à commencer par les articles *Acta martyrum* et *Acta sanctorum*, sans parler de beaucoup d'autres. Sur tous ces sujets, le Kirchenlexicon complète avantageusement les données de nos encyclopédies protestantes. Nous verrons donc avec satisfaction l'avancement graduel de cette publication qui peut, à beaucoup d'égards, enrichir notre répertoire et faciliter les recherches théologiques. LUCIEN GAUTIER.

OTTO ZŒCKLER. — LES TÉMOINS DE DIEU DANS LE RÈGNE DE LA NATURE [1]

On a l'habitude, dans les traités et conférences d'apologétique, d'en appeler à l'exemple de certains naturalistes célèbres, Kepler, Newton, Haller, Cuvier, Faraday, etc., pour prouver que l'étude des sciences naturelles ne conduit pas nécessairement à l'incrédu-

[1] *Gottes Zeugen im Reiche der Natur.* — Biographien und Bekenntnisse grosser Naturforscher aus alter und neuer Zeit, von Otto Zœckler, ord. Prof. an der Universität Greifswald. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1881. 2 vol. de 364 et 352 pages.

lité, que le génie scientifique peut se concilier avec une foi très positive à la révélation et au surnaturel. Cette preuve historique a bien sa valeur. Cependant l'emploi qu'on en fait communément donne lieu à plus d'une observation.

Et d'abord, on tourne presque toujours dans le même cercle, on cite une demi-douzaine de noms, presque toujours les mêmes, et l'on reproduit, le plus souvent de seconde ou de troisième main, les mêmes citations ou les mêmes anecdotes. Cela finit par devenir un peu monotone et la preuve, à la longue, risque de s'user et de perdre tout ce qu'elle peut avoir de force. Il arrive aussi qu'on abuse de certaines déclarations glanées dans les écrits des hommes de science : parce que tel naturaliste proteste contre le matérialisme et proclame sa foi aux causes finales, on se hâte d'en faire un apôtre de la foi chrétienne, voire de l'orthodoxie la plus immaculée. N'avons-nous pas entendu, l'autre jour, conclure de certains passages, certainement remarquables, du discours de réception de M. Pasteur, qu'il devait être un adepte du christianisme évangélique ? Enfin, pour que la preuve fût aussi concluante et complète qu'elle peut l'être, on voudrait savoir quelle est à chaque époque, parmi les hommes qui ont marqué dans l'histoire de la science, parmi ceux dont les découvertes et les inventions ont imprimé à l'investigation de la nature une direction nouvelle et féconde, la proportion approximative de ceux qui étaient, sinon croyants au sens spécifique du mot, du moins théistes et spiritualistes avoués. La connaissance de cette proportion ne serait pas moins importante, au point de vue dont il s'agit, que celle de quelques grands noms isolés. Il est vrai que pour la connaître il faut une enquête historique qui suppose des études et des aptitudes spéciales très peu communes.

Parmi les théologiens actuellement vivants il serait difficile, croyons-nous, d'en trouver de plus compétents, pour un semblable travail, que ne l'est M. Zœckler, l'auteur d'une très savante *Histoire des rapports entre la théologie et les sciences naturelles* (1877-1879) et d'une *Etude historique, dogmatique et apologétique sur l'état primitif de l'homme* (1879), dont il a été rendu compte dans cette Revue [1]. Il n'est pas rare, sans doute, de rencontrer des

[1] Années 1879, pag. 382 sqq. et 1882, pag. 183 sqq.

théologiens qui suivent de loin, mais avec intérêt, la marche des sciences naturelles, des théologiens qui cultivent l'une ou l'autre d'entre elles avec prédilection, même avec passion, et parfois au détriment des travaux de leur vocation. On a vu des théologiens se faire un nom par telle ou telle découverte scientifique; il suffit de rappeler Joseph Priestley. Ce qui est peut-être moins fréquent, c'est de voir un homme qui occupe un rang des plus honorables parmi les théologiens enseignants, qui s'est fait connaître par des commentaires estimés sur l'Ancien Testament et divers ouvrages d'histoire ecclésiastique, posséder en même temps en sciences naturelles des connaissances aussi étendues et aussi approfondies, et surtout se montrer pareillement familiarisé avec l'histoire de toutes ces sciences.

L'ouvrage que vient de publier M. Zœckler est avant tout une *Histoire des sciences naturelles sous forme de biographies* des principaux naturalistes, depuis Anaxagore jusqu'à nos jours, à l'exclusion cependant des naturalistes encore vivants. Le premier volume va jusqu'au dernier quart de XVIIIe siècle, et comprend cinq périodes : 1° les temps antérieurs à l'ère chrétienne; 2° le moyen âge; 3° la transition à l'âge moderne (XVIe siècle); 4° la première efflorescence de la science moderne (XVIIe siècle); 5° les temps du dogmatisme scientifique (XVIIIe siècle, jusque vers 1781). Tout le second volume est consacré à l'histoire des progrès gigantesques qui ont été réalisés, dans le domaine de l'exploration de la nature et de son assujettisement à l'homme, à partir des vingt dernières années du siècle passé. Les naturalistes y sont groupés, autant que possible, par sciences distinctes. L'auteur passe successivement en revue les astronomes (en commençant par W. Herschel), les physiciens et mécaniciens (Watt), les chimistes (Lavoisier), les météorologistes et géographes (Deluc), les minéralogues et paléontologues (Abr. Werner), les botanistes (de Candolle), les zoologues (Lamarck), les anthropologistes (Blumenbach), enfin les physiologistes et médecins, ceux-ci par nationalités, français, anglais, allemands, autrichiens.

Le but de l'auteur en publiant ce livre et en adoptant cette méthode biographique, a été d'abord d'offrir au public des non spécialistes le moyen de suivre d'une manière à la fois instructive et

attrayante la marche séculaire de ces sciences, de mesurer d'étape en étape les conquêtes faites sur la nature par l'esprit humain. Les biographies, cela va de soi, ne sont pas toutes également développées; toujours assez, cependant, pour permettre au lecteur d'apprécier les mérites et le caractère de ceux qui en font le sujet. Des notices biographiques plus détaillées ont été consacrées à environ quatre-vingts des naturalistes anciens et modernes le plus en vue. Les sources où l'auteur a puisé ses renseignements sont indiquées à la fin de chacun des volumes, et le second se termine par une table alphabétique qui facilite les recherches.

Dans l'intention de son auteur, cet ouvrage a en outre un caractère commémoratif. La science de la nature a célébré en 1881 un jubilé séculaire. On n'a guère songé, l'an dernier, qu'au centenaire de la mort de Lessing et à celui de la naissance de la Critique de la raison pure. On s'est à peine souvenu que cette même année1781 a fait époque dans l'histoire des sciences physiques et naturelles, que ces sciences sont entrées alors dans une nouvelle phase, phase singulièrement riche et glorieuse, inaugurée par l'apparition (grâce au télescope) d'un astre nouveau, la planète Uranus.

Enfin, tout en racontant la vie et les travaux des principaux représentants de la science, M. Zœckler a voulu montrer ce qu'il faut penser de ces redites banales, colportées par une partie des publicistes modernes, comme quoi l'athéisme serait le frère inséparable d'une science digne de ce nom. Cette intention apologétique est indiquée dans le sous-titre de l'ouvrage : *Biographies et confessions des grands naturalistes des temps anciens et modernes*. Elle se traduit également dans les deux épigraphes, celle du premier volume : « Quelle erreur que de vouloir opposer l'une à l'autre la science de la nature et la religion ! » (Léop. v. Ranke, Histoire universelle), et celle du second : « La connaissance de la nature est le chemin qui mène à l'admiration de la grandeur du Créateur » (J. v. Liebig, Lettres sur la chimie). Hâtons-nous de le dire, cette préoccupation du théologien chrétien ne nuit en rien à l'impartialité de l'historien et du biographe. Celui-ci n'a pas procédé à un triage arbitraire. Ce ne sont pas les croyances religieuses ou philosophiques des naturalistes qui l'ont déterminé dans son choix,

c'est uniquement leur mérite comme hommes de science. Idéalistes et matérialistes ; orthodoxes, mystiques, simples croyants sans couleur confessionnelle ; latitudinaires et déistes ; indifférents, athées plus ou moins prononcés : tous les points de vue possibles sont représentés dans cette riche galerie, comme ils l'ont été et le sont dans la réalité de la vie. Mais chemin faisant, quand l'occasion s'en présente, le biographe a soin de recueillir les « confessions » de ses héros. D'ailleurs les indifférents et les incrédules, les négateurs de tout ce qui ne tombe pas sous les sens, même les fanatiques du matérialisme (si toutefois il s'en trouve parmi les naturalistes qui méritent la qualification de *grands*), ne sont-ils pas à leur manière, sans le vouloir et contre leur gré, *des témoins de Dieu dans le règne de la nature ?*

La conclusion de l'ouvrage mériterait d'être reproduite en entier ; elle a d'autant plus de poids qu'elle repose sur une plus large base et résulte d'une étude plus impartiale. Son étendue nous interdit de la transcrire ici. Qu'il suffise de dire que, selon M. Zöckler, la prétendue solidarité entre une connaissance approfondie de la nature et l'athéisme n'a pas plus existé dans les anciens temps que dans les temps modernes ; qu'il n'y a rien dans l'étude de la nature en soi qui fasse nécessairement de celui qui est « à la hauteur de son siècle » en fait de science, un négateur de Dieu et de la vie éternelle ; que c'est le caractère fondamental et particulier de chaque époque qui se reflète dans les tendances et les aspirations individuelles de ses naturalistes comme de ses hommes de science en général. De sorte que si de nos jours, à côté des naturalistes conservateurs au point de vue religieux et de ceux qui sont décidément incrédules, il s'en trouve un assez grand nombre d'une attitude intermédiaire, les uns plus ou moins rationalistes, d'autres plutôt panthéistes, d'autres encore qui sont tout simplement indifférents, ce n'est pas que les progrès des sciences naturelles produiraient nécessairement ce résultat, c'est l'effet de l'esprit général de notre temps. V. R.

Edouard Reuss. — Histoire des saintes Ecritures de l'Ancien Testament[1].

Cet ouvrage de l'éminent professeur de Strasbourg fait le pendant de son *Histoire des saintes Ecritures du Nouveau Testament*. L'auteur l'a dédié à son ami et collaborateur, M. Cunitz, comme il avait dédié l'autre à son maître et collègue, J.-Fréd. Bruch. Ce sera, nous dit M. Reuss, son dernier ouvrage, celui par lequel il prend congé du public théologique. N'y eût-il d'autre motif pour signaler ce livre à l'attention de nos lecteurs, cette circonstance à elle seule nous en ferait un devoir. Nous nous reprocherions de ne pas saisir cette occasion de rappeler avec une respectueuse reconnaissance les services importants et variés que M. Reuss a rendus pendant sa laborieuse carrière à la science théologique protestante, et en particulier tout ce qu'il a fait depuis un demi-siècle pour ranimer dans nos pays de langue française le goût des études bibliques sérieuses. Son nom n'a rien à craindre de la *fuga temporum* dont il parle à son vieil ami, dussent ses écrits, comme il le dit avec cette modestie qui est le propre du vrai mérite, disparaître tôt ou tard « d'entre les mains et de dessus la table de ceux qui étudient. »

L'ouvrage que nous annonçons n'est que la tardive exécution d'un plan conçu il y a environ cinquante ans. En un sens, cette dernière œuvre se trouve donc avoir été la première, celle par laquelle l'auteur a jadis débuté dans son enseignement académique sur l'Ancien Testament. L'idée mère de cette histoire avait été pour lui le fruit d'une sorte d'intuition. Et cette intuition s'est confirmée et justifiée à ses yeux, tant par suite de ses propres études — les études de toute une vie — que par les travaux d'autres critiques, dont plusieurs étaient partis de prémisses différentes.

Nous ne ferons ici ni l'analyse ni la critique de cette *Histoire*. Une simple annonce n'y suffirait pas. D'ailleurs la substance même

[1] *Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments*, entworfen von Eduard Reuss. — Braunschweig, C.-A. Schwetschke und Sohn, 1881. XV et 743 pages.

du livre n'est pas nouvelle pour ceux de nos lecteurs français qui s'occupent de l'Ancien Testament. Elle doit leur être connue par le grand ouvrage de M. Reuss sur la *Bible*, en particulier par le *Résumé de l'histoire des Israélites* qui se trouve en tête de la première partie de l'Ancien Testament, et par les *Introductions* à chaque livre. C'est surtout au point de vue formel, au point de vue de la méthode et du plan, que ce Benjamin du théologien strasbourgeois nous intéresse.

Il constitue d'abord un essai remarquable d'appliquer à ce qu'on appelle communément l'*Introduction à l'Ancien Testament* le principe de l'exposition historique; un essai d'appliquer ce principe d'une manière conséquente, comme cela avait eu lieu pour le Nouveau Testament dès 1843, et comme Hupfeld, de son côté, l'avait déjà rêvé pour l'Ancien il y a plus de quarante ans. C'est sans doute une entreprise risquée, M. Reuss est le premier à en convenir, que de vouloir élever un pareil édifice alors que les pierres qui doivent entrer dans sa structure ne sont pas encore toutes taillées, et que parmi celles qu'on emploie il en est peut-être plus d'une que les architectes à venir rejetteront. Mais, en attendant qu'un accord au moins relatif s'établisse entre les critiques quant à l'âge des principaux livres de l'Ancien Testament, il y a non seulement intérêt, il y a profit à voir comment un maître de l'art conçoit cette histoire dans son ensemble, quel est le résultat auquel il est arrivé pour son compte en coordonnant tous les éléments divers, en cherchant à réunir en un corps vivant les *membra disjecta* de l'isagogique ordinaire.

De l'histoire littéraire — et c'est là un second trait caractéristique de ce livre — M. Reuss ne sépare pas l'histoire nationale ni surtout l'histoire des idées religieuses et morales ; car ce sont ces idées qui constituent l'esprit de toute cette littérature et en font une littérature sacrée. Il a cherché par conséquent à combiner avec l'histoire des livres saints ce qu'on appelle communément « l'histoire d'Israël » en même temps que la « théologie biblique, » au moins dans ses parties essentielles. Même l'archéologie, y compris la géographie de la Palestine, ont trouvé une place discrète dans cette savante et artistique composition.

Mais voici ce qui donne une importance toute particulière à l'en-

treprise tentée par M. Reuss, ce qui en fait une œuvre éminemment actuelle : c'est qu'elle vous permet de vous faire une idée nette et concrète de ce que deviendrait l'histoire littéraire et religieuse d'Israël dans le cas où la critique confirmerait définitivement la thèse dont le théologien alsacien peut à bon droit revendiquer la paternité, savoir la thèse que dans cette formule : *la Loi, les Prophètes et les Psaumes*, les deux premiers termes doivent être intervertis, que les prophètes ont précédé la rédaction de la Thorah, et que les Psaumes dans leur ensemble sont postérieurs à tous deux.

De même que dans l'*Histoire des saintes Ecritures du Nouveau Testament*, le texte est découpé en paragraphes (au nombre de 600), suivis de notes en plus petits caractères, renfermant des explications, des preuves à l'appui, un aperçu historique des débats auxquels tel ou tel livre a donné lieu, de riches indications bibliographiques, etc. Toute cette histoire est divisée en quatre périodes, sur l'étendue et le caractère distinctif desquelles M. Reuss s'est expliqué dans son *Histoire des Israélites* (La Bible, 1re partie, pag. 4 sq.) : l'*âge des héros*, allant de la conquête de Canaan à la fondation de la monarchie de David ; celui *des prophètes*, se terminant à la ruine de la dynastie davidique et de la capitale de Juda ; celui *des prêtres* (Thorah) comprenant les siècles pendant lesquels les Juifs étaient asservis aux puissances qui se succédèrent dans l'empire de l'Asie ; celui *des légistes* ou scribes (Psautier), qui commence avec le mouvement insurrectionnel qui rendit aux Juifs l'indépendance et finit à l'époque de la destruction définitive de leur existence politique.

Le plan adopté par l'auteur offre un inconvénient, c'est que certaines matières qui rentrent dans l'*Introduction à l'Ancien Testament*, telles que l'histoire du texte, la massore, etc., restent nécessairement en dehors de ses cadres. M. Reuss a cherché à y remédier en quelque mesure en insérant dans son récit quelques paragraphes relatifs aux « études bibliques » (canon, critique du texte, etc.) avant l'histoire de la catastrophe finale. Pour le reste, il est obligé de renvoyer le lecteur à l'histoire de la Bible chrétienne.

Est-il besoin d'ajouter qu'on retrouve dans ce volume, ou plutôt

ces deux volumes (car l'ouvrage a paru en deux moitiés), les qualités littéraires qui distinguent à un haut degré les publications de M. Reuss en langue allemande et en font une des lectures théologiques les plus attachantes? Il a réussi à donner de la vie et de l'attrait à une discipline qui a, non sans raison, la réputation d'être aride à force de se perdre dans les détails de l'érudition. « J'ai espéré, dit-il à la fin de sa préface, pouvoir gagner par là à ces études cette classe de lecteurs qui, dans une histoire littéraire, surtout dans une histoire dont on a coutume de qualifier l'objet de « sacré, » cherchent un aliment pour l'esprit et le cœur... Ainsi il subsistera peut-être quelque chose de cette œuvre de ma vie, alors même que, dans la suite des temps, on aura passé à l'ordre du jour sur mes opinions critiques, qu'on les appelle hypothèses, fantaisies, préjugés, ou de tel autre nom qu'on voudra. »

H. V.

REVUES

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft du Dr Luthardt.

Premier cahier, 1882.

K. Wieseler : Indoscythes et Germains. Contribution à l'explication de Gen. X. — *E. Höhne :* Etudes sur le langage du Nouveau Testament. I : ἀγαπᾶν, φιλεῖν, σπλαγχνίζεσθαι. — *K. M. Ittameyer* : La légende de Néron comme antéchrist. — *J. Biernatzki :* La foi est la relation personnelle de l'homme à Dieu. Réflexions sur le principe matériel de la Réforme. — *L. Schultze :* Henri d'Ahaus, le fondateur des Frères de la vie commune en Allemagne. I. — *O. Zöckler :* La littérature biblique de l'année écoulée. A. Ancien Testament.

Second cahier.

E. Höhne : Etudes sur le langage du Nouveau Testament. II : υἱός, τέκνον, παῖς. — *H. J. Bestmann :* Etude sur la christologie. (A propos de la théologie de M. Ritschl.) II. — *L. Schultze :* Henri d'Ahaus. II. — *O. Zöckler :* La littérature biblique de l'année écoulée. B. Nouveau Testament.

Troisième et quatrième cahiers.

Franz Delitzsch : La bénédiction sacerdotale, Nomb. VI, 22-27[1]. — *J. Chr. Reimpell :* Le baptême de Jésus et sa tentation, au point de vue de leur importance pour sa personne. — *G. Kawerau :* Gloses sur l'Histoire du peuple allemand par J. Janssen. — *Hermann Petrich :* Schleiermacher et Louise de Willich. — *J. C. Heuch :* La cure d'âme pastorale auprès des malades. III. — *Zinzow* : Ζεὺς πατήρ et Θεὸς πατήρ.

Beweis des Glaubens.

Mars.

Van Oosterzee: Sermon sur Jean I, 16. (A l'occasion du 40e anniversaire de sa consécration.) — *Karl Meusel* : L'arc-en-ciel d'après la tradition païenne et la foi chrétienne. (Fin.) — *S. B.* Spécimens de polémique protestante et romaine. (A l'occasion de la conversion au catholicisme du pasteur luthérien Evers, du Hanovre.) — Deux écrits philosophiques. (De MM. Edm. Pfleiderer et O. Flügel.) — *O. Zöckler* : Les limites de la science expérimentale. (A propos du discours prononcé, devant l'académie de Berlin, par M. Dubois Reymond, sur « les sept énigmes du monde. ») — Mélanges.

Avril.

Löhr : La forme des Psaumes. — *F. Voigtländer* : L'apologète Miltiade d'Athènes. — *D.* Nouveaux commentaires pratiques sur la Bible. — La religion de l'ancienne Egypte. (A propos du récent ouvrage de M. le Page-Renouf.) — *Z.* La question de l'immortalité, à propos de quelques publications récentes. — Mélanges.

Mai.

Höhne (Meissen) : Copies d'un original souvent méconnu. (L' « original » est le christianisme; les « copies, » ce sont les progrès et conquêtes de la civilisation, qui, bien souvent, ne sont que des effets du christianisme, méconnu par ceux qui ont grandi sous son influence.) — *Krummel* : La religion de l'ancienne Egypte, à propos des leçons de M. le Page-Renouf. — *F.* La partie nocturne de la vie de l'âme, à propos de la nouvelle édition de l'ouvrage de M. Splittgerber sur « le sommeil et la mort. » — *Förster* : Histoire moderne de la papauté, à propos de l'ouvrage de M. Brosch sur l'histoire des Etats de l'Eglise. — Mélanges.

[1] Avec cet article commence une nouvelle série d'études sur la critique du Pentateuque, faisant suite à celle que M. Delitzsch a publiée dans la même revue en 1880. Cette seconde série porte le titre *Urmosaisches im Pentateuch*. (Textes du Pentateuque provenant de Moïse en personne.)

THEOLOGISCHE STUDIEN AUS WÜRTEMBERG.

Seconde livraison.

Bacmeister : Remarques sur la dernière œuvre philosophique de K. Chr. Planck : « Le testament d'un Allemand. » (Publié par A. Köstlin, Tubingen 1881.) — *F. Köstlin* : Etude sur l'Ecclésiaste. — *Dan. Völter* : Etudes sur l'histoire de l'âge apostolique. I : Le livre des Actes et la fête de la Pentecôte. (Act. II et Act. IV, 31 renfermeraient deux versions différentes d'un même fait.) II : Le second séjour de l'apôtre Paul à Corinthe. — *Otto Kirn* : La perfection chrétienne. (2d article : Des variations de l'idée de la perfection dans l'histoire de la morale chrétienne.)

REVUE THÉOLOGIQUE (DE MONTAUBAN)

Octobre-décembre 1881.

A. Nicolas : L'académie protestante de Saumur, 1598-1685. — *C. Bruston* : Le prétendu épicurisme de l'Ecclésiaste. — *Coussirat* : Les écoles de théologie protestante de l'Amérique du Nord. — *A. Wabnitz* : Une inscription relative à un premier recensement de Quirinius. — *C. Philit* : Quelques productions de la théologie anglaise. — Revue de livres.

Janvier-mars 1882.

F. Godet : Une nouvelle édition du Nouveau Testament grec. (Par MM. Westcott et Hort.) — *C. Bruston* : Le document élohiste et son antiquité. — *C. Malan* : La guérison de l'hémorroïsse. — *Ch. Recolin* : Spurgeon. — *A. Wabnitz* : Remarques supplémentaires sur l'inscription de Venise. — *G. Sengenès* : La théologie pratique de M. Oosterzée.

JAHRBÜCHER FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE.

Troisième livraison, 1882.

Pünjer : La Religion de l'humanité d'Auguste Comte. — *Fr. Baethgen* : La valeur des anciennes versions des Psaumes en vue de la critique du texte. — *H. Holtzmann* : La première épître de Jean dans ses rapports avec l'Evangile. IV. — *O. Pfleiderer* : Etudes pauliniennes. I : Adresse, but et structure de l'épître aux Romains. — *Ad. Jülicher* : Tite Silvanus. Etude sur l'histoire de sa vie. — *J. Dräseke* : De l'auteur de l'écrit Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος. II. — *Fr. Zimmer* : Explication de Hébr. IX, 14. — *J. Dräseke* : A propos de l'ouvrage de M. Gelzer sur Sextus Julius Africanus.

ZEITSCHRIFT FÜR PRAKTISCHE THEOLOGIE

de MM. Bassermann et Ehlers.

Second cahier, 1882.

Jul. Hans : De la cure d'âme auprès des malades. II. — *Schultze* : Le christianisme évangélique et les populations de la campagne. —

O. Pfleiderer : Sermon sur Jean XVIII, 33-38. — *H. Holtzmann* : Explication pratique de la première épître aux Thessaloniciens. (II, 1-12.) — Bulletin.

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS.

Sous la direction de M. Maurice Vernes.

Tome V, première livraison.

Eug. Beauvois : La magie chez les Finnois. (Second article.) — *Maurice Vernes* : Les plus anciens sanctuaires des Israélites. — *H. Kern* : Histoire du bouddhisme dans l'Inde. (Second article.) — *G. Maspero* : Bulletin critique de la religion de l'Egypte ancienne. — *A. Barth* : Bulletin critique des religions de l'Inde. — La foi en la rédemption et au Médiateur dans les principales religions. (Suite.) — Dépouillement des périodiques.

REVUE PHILOSOPHIQUE de M. Th. Ribot.

Avril.

G. Séailles : Les méthodes psychologiques et la psychologie expérimentale, d'après les récents travaux de M. Wundt. — *H. Joly* : Psychologie des grands hommes. — *Ch. Secrétan* : Du principe de la morale. (Fin.) — Analyses et comptes rendus. — Périodiques anglais. — Lettres de M. E. de Hartmann et du prof. Bonatelli.

Mai.

J. Delbœuf : Déterminisme et liberté : la liberté démontrée par la mécanique. — *F. Paulhan* : La renaissance du matérialisme. — *P. Tannery* : Anaximandre de Milet : l'infini, l'évolution et l'eutropie. — Notes et documents : Travaux récents sur la psychophysique, de MM. Wundt et Trautscholdt, par Th. Ribot. — Analyses et notices bibliographiques.

PUBLICATIONS THÉOLOGIQUES PARAISSANT PAR LIVRAISONS.

Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 2e édition, de MM. Herzog, Plitt et Hauck : cahiers 95 et 96 : *Mose — Neri, Philipp*, formant les pages 321-480 du tome X.

Encyclopédie des sciences religieuses publiée sous la direction de M. F. Lichtenberger : 59e livraison : *Wizenmann — Zwingli*, et supplément : *Achterfeld — Hasard*. (Pag. 481-640 du tom. XII.)

Handwörterbuch des biblischen Alterthums, publié sous la direction de M. Ed. Riehm : 16e livraison, *Schuldopfer — Stadt*, pag. 1441-1536.

Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität, par M. Herm. Cremer ; 3e édition, 2e et 3e livraisons : ἀρνέομαι — ἱερόσυλος, pag. 129-384.

Palästina in Bild und Wort, par MM. Ebers et Guthe. 19e livraison, pag. 321-336 du 1er volume. (Lac de Génézareth.)

Pentateuchus Samaritanus, ad fidem librorum manuscriptorum apud Nablusianos repertorum edid. H. Petermann, 2d fascicule, pag. 129-259, comprenant l'Exode.

Joannis Calvini opera quæ supersunt omnia. Edid. Guil. Baum, Ed. Cunitz, Ed. Reuss. Vol. XXIII (le LIe du Corpus Reformatorum).

Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyklopädischer Darstellung, publié sous la direction de M. Zöckler. Premier demi-volume, comprenant :

A. Les « fondements. » (La théologie chrétienne en général ; son histoire; encyclopédie et méthodologie; plan de ce manuel.)

B. Théologie exégétique. (1. *Ancien Testament* : *a.* Introduction ; *b.* Archéologie et histoire.)

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

Die christliche Anschauung der Ehe und ihre modernen Gegner. Eine von der Haager Gesellschaft gekrönte Preisschrift, von Lic. Dr Carl Thönes, evang. Pfarrer in Lennep. — Leiden, E. J. Brill, 1881.

Histoire du christianisme depuis son origine jusqu'à nos jours, par Etienne Chastel, prof. de théol. historique à l'université de Genève. Tome III : Moyen âge. De l'hégire de Mahomet à la réformation de Luther. — Paris, G. Fischbacher, 1882.

The Revisers and the greek text of the New Testament. By two members of the New Testament Company. — London, Macmillan and Co, 1882.

La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique, par Edouard Zeller, professeur de philosophie à l'université de Berlin. Première partie : La philosophie des Grecs avant Socrate, traduite de l'allemand, avec l'autorisation de l'auteur, par Emile Boutroux, maître de conférences à l'école normale supérieure. Tome second : Les Eléates, — Héraclite, Empédocle ; — les atomistes, — Anaxagore ; — les sophistes. Paris, Hachette et Cie 79, boulevard Saint-Germain, 1882.

Anti-Kant oder Elemente der Logik, der Physik und der Ethik, von Dr. Adolf Bolliger, Privatdozenten der Philosophie an der Universität zu Basel. Erster Band. — Basel, Verlag von Felix Schneider (Adolf Geering), 1882.

LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE

DANS SA PHASE ACTUELLE[1]

PREMIÈRE PARTIE

III

Un troisième axiome de la critique c'est que le Pentateuque, non seulement ne prétend pas être de Moïse ou d'un de ses contemporains, mais *ne se présente pas même comme une œuvre homogène et de première main.*

13. Constatons-le d'entrée : en formulant cette thèse, la critique n'entend pas dire que le Pentateuque soit un ouvrage sans unité de vues ni de plan. un recueil incohérent de récits et de lois, de chants et de discours.

Il fut un temps où l'on en jugeait ainsi. On rencontre à ce sujet des expressions très fortes chez quelques-uns des critiques du XVIIe siècle. Bien loin, dit la Péreyre, d'être des *archétypes*, les cinq livres réputés mosaïques ne sont qu'un *farrago* d'extraits tirés de différents auteurs[2]. Spinosa de son côté soutenait que le Pentateuque est un assemblage de lois et de récits empruntés à divers écrivains, que ces matériaux s'y trouvent pêle-mêle et sans ordre, qu'il est facile de voir *omnia promiscue collecta et coacervata fuisse*, parce que l'auteur (probablement Esdras) aura été empêché d'y mettre la dernière main[3].

[1] Voir les livraisons de janvier et mai 1882.

[2] *Syst. theol.* lib. IV, cap. 1 à la fin.

[3] *Tractatus theol. pol.* cap. IX.

Des jugements assez semblables se sont produits de nouveau lors de la reprise des travaux de la critique à la fin du siècle dernier et au commencement du nôtre. Selon Vater et Hartmann, le Pentateuque serait formé d'un grand nombre de *fragments* provenant d'auteurs et de temps fort divers, et soudés tant bien que mal, plus ou moins au hasard, les uns aux autres[1]. De nos jours encore, un critique français, M. Michel Nicolas, s'est prononcé, avec certaines restrictions, dans un sens analogue. Il reconnaît bien que les pièces dont se composent les livres mosaïques ne sont pas aussi diverses, ni le lien qui les réunit aussi lâche que le prétendait Vater. Mais, en dehors d'un « ordre vague et général, » son œil n'a su découvrir, dans les quatre premiers livres, « la moindre trace d'un plan quelconque, bien ou mal conçu, bien ou mal exécuté[2]. »

Ce qui est plus singulier, c'est d'entendre des critiques qui, en principe, prenaient fait et cause pour la mosaïcité du Pentateuque, parler d'un défaut de liaison, de l'absence d'un plan proprement dit, d'une composition par morceaux détachés, principalement dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres. Ce fut le cas, entre autres, d'Eichhorn dans les premières éditions de son introduction. Seulement, au lieu de tirer de cette absence de plan une conclusion défavorable à l'origine mosaïque, le critique de Gœttingen affirmait que, certaines interpolations à part, Moïse pouvait bien, selon la tradition, être l'auteur de ces livres. Bien mieux, leur caractère fragmentaire constituait, selon lui, une preuve de plus à l'appui de leur mosaïcité[3]. Seul un homme comme Moïse pouvait les avoir écrits. Tels qu'ils sont, ils sont précisément ce qu'ils devaient être en sortant de ses mains. Pourquoi ? Parce que Moïse écrivait au fur et à mesure que les faits se produisaient. En d'autres termes, le Pen-

[1] Vater, *Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuches*, dans le 3e vol. (1805) de son commentaire sur le Pentateuque. — Hartmann, *Historisch-kritische Forschungen über Bildung, Zeitalter und Plan der fünf Bücher Mosis*, Rostock 1831.

[2] *Etudes critiques sur la Bible, Anc. Testament*, Paris 1862, pag. 22 et 71.

[3] Eichhorn, *Einleitung*, II, pag. 348 sq. Un point de vue semblable se retrouve encore dans *le Pentateuque mosaïque défendu* par M. Arnaud, Paris et Strasbourg 1865, pag. 19 sq. Cp. Cellérier, pag. 11 et 52.

tateuque, abstraction faite de la Genèse et du commencement de l'Exode, n'est au fond pas autre chose que le *journal de voyage* de Moïse. (Et la lacune des trente-huit années dans le livre des Nombres ?!)

Mais c'est assez s'arrêter à un point de vue qui ne compte plus que de rares adeptes et n'a plus pour nous qu'un intérêt historique. Non, le Pentateuque ne se compose pas d'éléments rassemblés comme au hasard, de documents juxtaposés sans ordre, ou d'un mélange de narrations, de lois, de discours qui ne seraient reliés entre eux que par un lâche et mince fil chronologique. L'ouvrage tel qu'il est présente une certaine unité, et cette unité ne se réduit pas à une unité toute générale de vues et d'esprit. On y discerne un plan d'ensemble, d'après lequel les matières ont été distribuées et coordonnées.

De Wette, déjà, dans l'un des premiers et le plus radical de ses ouvrages, a le mérite d'avoir rendu attentif à ce plan général de ce qu'il appelait l'*épopée de la théocratie hébraïque*[1]. Et aujourd'hui, entre critiques de toute nuance, il n'existe plus sur ce point de divergences essentielles.

« Il suffit, dit le représentant solitaire de l'extrême droite, M. Keil[2], de jeter un coup d'œil sur le contenu du Pentateuque, sur sa table des matières, pour reconnaître qu'il a été rédigé d'après un plan. Le centre autour duquel tout gravite, c'est évidemment la constitution des tribus israélites en peuple de Yahwéh par la solennelle conclusion du pacte au Sinaï (Ex. XIX-XXIV). Tout ce qui précède, non seulement Ex. I-XVIII, mais la Genèse en son entier, est disposé de façon à préparer le lecteur à ce grand événement. La législation d'Ex. XXV à Lév. XXVII, ainsi que le récit, dans le livre des Nombres, des pérégrinations à travers le désert, avec les lois qui y sont insérées, est comme le développement et l'application de cet acte fondamental. Et le Deutéronome, qui atteint son point culminant dans le renouvellement du pacte dans les plaines de Moab, à la veille de l'occupation de la Terre promise, vise d'un bout

[1] *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament.* — 2e vol. Halle 1807.

[2] *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament.* — 3e édit. (1873), pag. 68.

à l'autre à la consolidation de l'alliance intervenue entre Dieu et le peuple de son choix. Tout examen approfondi de l'ouvrage ne peut que mettre toujours mieux en évidence cette unité de plan. »

Et, pour citer un critique d'un tout autre bord, voici comment s'exprime plus brièvement M. Kuenen, de Leyde : « N'est-il pas très visible que nos cinq livres forment un ensemble organisé... d'après un plan arrêté?... Il faut rejeter toute hypothèse tendant à expliquer l'origine du Pentateuque sans faire droit à son incontestable unité[1]. »

Au reste, la pensée ordonnatrice qui a présidé à la rédaction de ce grand ouvrage, de cette épopée de la théocratie, comme l'appelait de Wette, qu'est-elle, sinon la conséquence et l'expression d'une profonde conviction religieuse, savoir qu'un plan divin se révèle dans tout le cours de l'histoire d'Israël, depuis ses premières origines dans la nuit des temps jusqu'à son établissement dans le pays de la promesse? Au moment de créer les cieux et la terre, le Dieu qu'Israël adore sous le nom de Yahwéh, avait déjà le dessein d'entrer en relation particulière avec ce peuple. Et toutes ses dispensations, toutes ses révélations, toutes ses interventions dans l'histoire du monde n'ont eu d'autre but que de fonder un règne de Dieu au sein d'Israël et sur le sol de Canaan.

Mais de ce qu'il règne dans le Pentateuque une « incontestable unité, » s'ensuit-il que, tel qu'il est, il soit l'œuvre originale d'un auteur unique, et que cet auteur unique ne puisse être que Moïse ou l'un de ses aides?

Voilà un point sur lequel les défenseurs de l'origine mosaïque se sont fait d'étranges illusions. Ils se sont imaginé qu'il suffisait de bien établir l'unité de plan, de montrer en détail que les éléments dont l'ouvrage se compose ne se suivent pas au hasard, de découvrir la liaison secrète des parties là où, extérieurement, le lien n'est pas marqué, pour avoir le droit de conclure victorieusement : « donc le Pentateuque est de Moïse. » Ranke, en particulier, s'est donné une peine infinie pour ré-

[1] *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, trad. Pierson. — Tom. Ier (1866), pag. 75.

futer « l'hypothèse des fragments » en démontrant « l'authenticité » du Pentateuque par son unité[1]. Comme si l'unité de *plan* impliquait nécessairement l'unité d'*auteur*, et ne pouvait pas, tout aussi bien, être le fait d'un dernier *rédacteur*.

Laissons parler ici un juge dont personne ne suspectera l'impartialité. « Il ne nous sera pas permis, » disait M. Delitzsch, à l'époque où il croyait encore possible de soutenir la rédaction du Pentateuque par l'un des anciens qui avaient survécu à Moïse et à Josué[2], « il ne nous sera pas permis d'ignorer cette hypothèse. (Il s'agit de l'hypothèse de suppléments jéhovistes insérés dans un écrit élohiste primitif.) Nous pourrions l'ignorer si les remarquables travaux apologétiques de Hengstenberg, Drechsler, Ranke, Welte et Kurtz atteignaient réellement leur but, qui est de démontrer l'origine directement et intégralement mosaïque du Pentateuque par l'unité du plan. Mais ces travaux restent tous à une distance plus ou moins grande de l'idéal qu'ils poursuivent.... Les *Recherches* de Ranke, vrai modèle de profondeur, d'objectivité et de dignité, ont revendiqué avec une grande force de conviction l'unité interne du Pentateuque en face du morcellement mis à la mode par l'hypothèse des fragments. En particulier, elles ont prouvé combien l'élément généalogique et législatif et l'élément historique sont étroitement entrelacés.... Mais aucun de ces critiques, dont Kurtz a maintenant délaissé les rangs, ne s'est clairement rendu compte d'une chose, c'est qu'on peut démontrer l'unité du Pentateuque et la parfaite liaison de ses parties, sans avoir démontré par là l'unité d'auteur. »

Le fait est que les préoccupations « apologétiques » ont fait tomber ces respectables critiques dans l'extrême opposé à celui où avaient versé leurs adversaires, les fragmentistes. Là où ces

[1] F.-H. Ranke, *Untersuchungen über den Pentateuch*, 2 vol. Erlangen 1834 et 1840. — Le travail de Ranke a été mis largement à profit dans les *Etudes de l'Ecriture sainte* de M. le prof. Dufournet, notre vénérable prédécesseur dans la chaire d'hébreu de l'académie de Lausanne. Le premier (et unique) volume de ces *Etudes*, Lausanne 1869, se rapporte au Pentateuque.

[2] *Commentar über die Genesis*, 3e édition (1860) pag. 43 sqq.

derniers n'avaient su voir que décousu, ils n'ont voulu voir, eux, qu'intime et profond enchaînement. Pour rester dans le vrai, il faudra se résoudre à dire : il y a un plan, mais ce plan n'est pas sans défaut. L'ordre des matières, la marche de la narration, la disposition et l'agencement des nombreux éléments législatifs ne laissent pas que de présenter des irrégularités de plus d'une sorte. On y remarque des lacunes : nous en avons cité un frappant exemple dans un précédent paragraphe. On s'y heurte parfois à de singulières anticipations et à des incohérences manifestes, dont les unes expliquent, si elles ne la justifient, l'hypothèse des « fragments, » et les autres donnent tout au moins une apparence de raison à celle du « journal de voyage[1]. » Ce n'est donc pas sans motif que Richard Simon parle du « peu d'ordre qui se trouve en quelques endroits du Pentateuque[2]. » Enfin et surtout, l'unité générale de rédaction, tout incontestable qu'elle est, n'exclut pas l'hétérogénéité des éléments qui sont entrés dans la structure de l'ouvrage. Toutes choses qui ne sauraient se concilier avec la thèse traditionnelle qui veut que le Pentateuque soit une œuvre de première main, provenant tout entière et telle quelle d'un seul et même auteur.

14. La pluralité et la diversité des auteurs dont les ouvrages ont dû servir à la composition de notre Pentateuque sont attestées d'abord par certaines *diversités de style et de langage*.

Cet argument linguistique et littéraire, nous aurions pu. — peut-être, au gré de quelques-uns, aurions-nous dû — l'invoquer déjà auparavant, alors qu'il s'agissait d'établir que le Penta-

[1] Exemple d'un récit qui n'est pas à la place que lui assigne l'ordre chronologique : Exode XVI, le don de la manne au désert de Sin. Ce fait se serait donc passé *avant* l'arrivée du peuple au Sinaï ; et cependant il est parlé aux versets 23 et 29 (cp. 5) du sabbat comme *déjà* institué par la loi ; au vers. 28 d'un ensemble de commandements et de lois comme *déjà* octroyé au peuple ; aux vers. 33 et 34 (comp. 9) du sanctuaire, de l'arche de l'alliance, des tables de la loi comme *déjà* existants. — En fait d'incohérence, essayez, par exemple, de découvrir l'enchaînement des diverses pièces réunies dans les chap. V et VI des Nombres.

[2] *Histoire critique*. I, 5. Rotterdam 1685, pag. 35.

teuque ne remonte pas à l'époque mosaïque. On verra tout à l'heure la raison qui nous a engagé à n'en pas faire usage dans ce but et à le réserver pour cet endroit-ci.

a) Il est parfaitement certain que la langue du Pentateuque, dans son ensemble, ne diffère pas sensiblement de celle des écrits qui ont dû paraître huit à dix siècles après Moïse. Ni au point de vue de la grammaire et de l'orthographe ni au point de vue lexicologique les livres dits mosaïques ne se distinguent essentiellement de ceux du VIIIe, du VIIe et du VIe siècle. Plusieurs même des écrits postérieurs à l'exil sont encore écrits dans la même langue que le Pentateuque, qui est censé dater du XVe ou du XIVe siècle. Serait-il donc vrai que la langue hébraïque n'ait pas varié dans l'espace d'environ mille ans? Les œuvres françaises de Calvin sont remplies d'archaïsmes pour nous qui ne sommes séparés de lui que par un intervalle d'un peu plus de trois siècles, et il y aurait eu si peu de différence entre l'idiome de Moïse et celui de Jérémie ou d'Ezéchiel qui vivaient huit siècles après lui !

On cite bien certaines formes qui sont exclusivement propres au Pentateuque et qu'on se hâte de qualifier d'*archaïsmes*. Mais, tout compte fait, ces formes sont en fort petit nombre et le caractère archaïque de quelques-unes n'est rien moins que démontré.

Au lieu de la forme אֵלֶּה, *ceux-ci*, on trouve huit fois dans le Pentateuque (et une fois dans 1 Chron. XX, 8) la forme raccourcie אֵל. En revanche, הַלָּזֶה, *celui-là*, est propre au Pentateuque, tandis que la forme raccourcie הַלָּז ne se rencontre qu'en dehors du Pentateuque. Là, c'est la forme raccourcie qui appartient aux livres mosaïques ; ici, c'est au contraire la forme complète. Dès lors il est assez probable que si l'une des deux est archaïque, l'autre constitue simplement un *idiotisme*.

L'emploi de נַעַר pour les deux sexes indistinctement paraît bien devoir être envisagé comme un archaïsme. En est-il de même du pronom הוא, employé cent quatre-vingt-quinze fois dans le Pentateuque pour le féminin היא ? La question n'est pas encore définitivement résolue, mais de plus en plus l'opi-

nion générale se prononce pour la négative. Ceux-là même qui revendiquent encore pour cette forme épicène le caractère d'un réel archaïsme, ne s'exaltent plus jusqu'à en faire, avec M. Keil, « une pierre d'achoppement contre laquelle viennent échouer et se briser les hypothèses qui contestent la haute antiquité des cinq livres de Moïse. » Comme cette particularité de la langue de notre Pentateuque a acquis une certaine célébrité et qu'elle ne laisse pas que de préoccuper les lecteurs du texte hébreu, nous profiterons de cette occasion pour nous en expliquer en passant et aussi brièvement que possible.

Nous croyons que les massorètes ont eu raison de substituer au *ketib* הוא, partout où il se rapporte à un féminin, le *qerî* הִיא. La distinction du masculin et du féminin pour le pronom de la troisième personne du singulier existe dans tous les dialectes sémitiques, d'où il est naturel de conclure qu'elle existait déjà dans la langue primitive des sémites. Dans les morceaux les plus anciens de l'Ancien Testament, en dehors du Pentateuque, cette distinction est régulièrement observée. (Cf. dans le cantique de Deborah, Juges V, les vers. 1 et 29.) Elle l'est également dans le livre de Josué qui, ainsi qu'on le verra dans la suite, est composé en majeure partie de matériaux tirés des mêmes sources que ceux qui ont servi à la rédaction du Pentateuque. Il n'y a pas trace de cet emploi épicène de הוא dans le Pentateuque hébreu des Samaritains. Enfin, dans le texte massorétique du Pentateuque lui-même, la forme féminine היא se rencontre onze fois, ce qui prouve qu'elle était connue et usitée. D'où vient donc que dans l'immense majorité des passages le ketib offre la forme masculine à la place de l'autre ? L'explication la plus plausible de ce fait anormal la voici :

On sait que l'ancienne orthographe était très économe de lettres voyelles (*matres lectionis*). Il est donc plus que probable que primitivement, et même pendant assez longtemps, le pronom de la 3me personne du singulier s'est écrit dans la règle הא, soit qu'il s'agît du masculin *hou*, soit qu'il fallût lire le féminin *hî* [1].

[1] Si nous ne faisons erreur, cette idée a été émise pour la première fois par M. Lévy dans son édition allemande de la *Palestine* de M. Munk. (Breslau 1871.)

Cela est d'autant plus vraisemblable que ce הא se rencontre plus d'une fois dans les inscriptions phéniciennes, entre autres dans celle d'Eshmounazar, et qu'on la retrouve également dans celle du roi moabite Mésha, le contemporain d'Achab et de Josaphat (commencement du IXe siècle). La forme explicite היא n'était employée qu'exceptionnellement, quand on voulait prévenir une équivoque. De là sans doute les quelques passages du Pentateuque où היא figure dans le Ketîb. Sur le nombre il en est quatre où le היא se trouve dans le voisinage immédiat d'un הוא. Plus tard, à une époque où l'orthographe pleine était plus ou moins de règle, le rédacteur du texte définitif du Pentateuque, ou peut-être le scribe de qui provenait l'exemplaire qui a servi de type à toutes les copies ultérieures, aura transcrit le הא en הוא sans observer la différence des genres. L'a-t-il fait machinalement ? par inattention ou par ignorance ? On a peine à le croire. Peut-être partait-il, lui, de la supposition que la forme masculine servait autrefois à double fin, et que la forme féminine n'était usitée qu'occasionnellement. Cela ne prouve pas qu'il en fût réellement ainsi, et les massorètes ne s'y sont pas trompés. L'archaïsme repose donc ici sur un fondement singulièrement problématique, et on est mal venu à prétendre que cet emploi épicène de הוא constitue une preuve péremptoire de la haute antiquité du Pentateuque [1].

Mais les formes réputées archaïques fussent-elles incontestables, fussent-elles même deux ou trois fois plus nombreuses

[1] Voir E. Kautzsch, dans la 22e édition de la *Grammaire hébraïque* de Gesenius (1878) § 32, III ; Wellhausen, dans la 4e édition de l'*Einleitung* de Bleek (1878) pag. 636, et surtout Delitzsch : *Der doppelgeschlechtige Gebrauch von* HOU *und* NA'AR, dans la *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft*, 1880, 8e cahier, pag. 393-399. — Le grammairien le plus récent, M. Fr.-Ed. König, en revient à l'idée de Böttcher (*Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache* 1866-68, § 860.) Selon lui, il aurait existé dans l'origine deux formes semblables : *hou* pour « il » et *hu* pour « elle, » écrites toutes deux hé-waw-aleph ; peu à peu *hu* se serait aminci en *hî*, ce qui aurait fini par donner naissance à une forme orthographique spéciale pour le féminin (?). Voir *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, 1re moitié, Leipzig 1881, § 15, pag. 124 et sqq.

qu'elles ne le sont en réalité, qu'est-ce que cela prouverait pour l'âge du Pentateuque, tant qu'on ne peut pas démontrer que le Pentateuque tout entier, d'un bout à l'autre, se distingue par la couleur archaïque de son langage? Et d'autre part, comment se fait-il que des formes d'un archaïsme bien caractérisé et incontesté brillent par leur absence dans le Pentateuque, où elles auraient leur place toute marquée, tandis qu'elles se sont conservées çà et là dans des écrits datant du VIIIe et du VIIe siècle? Il suffira de rappeler l'ancienne terminaison de la seconde personne singulier féminin du parfait en תִּי (*qatalthi*) au lieu de תְּ (*qatalth*), qui ne reparaît dans la langue dite classique que dans les formes à suffixes (*qetalthîhou*, *qetalthîni*, *qetalthîm*, etc.). Vous la cherchez en vain, cette forme-là, dans les cinq livres du Pentateuque, tandis qu'elle se rencontre dans Michée (IV, 13), en divers passages de Jérémie (par exemple II, 20), dans Ezéch. XVI (*passim*), dans Ruth III, 3, 4, peut-être aussi dans le Chant dit de Déborah, Jug. V, 7[1].

Vouloir démontrer le grand âge du Pentateuque par l'archaïsme de son langage, c'est perdre sa peine. L'argument est par trop précaire. Non, il faut en prendre son parti : « la langue hébraïque telle qu'elle se présente à nous dans les livres du code sacré... est *une*, et abstraction faite de la diversité du style personnel de chaque auteur, elle est *la même* pour tous les écrivains de l'Ancien Testament[2]. »

b) Pour expliquer cette étonnante uniformité, on a coutume d'en appeler, d'abord, au « caractère immobile de l'Orient en général, » et spécialement à « la fixité des langues sémitiques ; » ensuite, au « fait que le Pentateuque est devenu règle et type classique pour toute la littérature hébraïque, » ou, pour parler avec M. Renan, au fait « qu'il s'établit de bonne heure dans la littérature hébraïque, comme dans toutes les littératures, une

[1] *'ad shaqqamthi Deborah*. Voir Reuss, *la Bible*, Ancien Testament, première partie, pag. 167.

[2] Preiswerk, *Grammaire hébraïque*, introduction, pag. XXIII (première édition).

langue des livres, chaque écrivain cherchant à mouler son style sur celui des textes autorisés[1]. »

Ces deux facteurs, qui songerait à en contester l'importance? Mais aussi, qui ne voit qu'ils sont insuffisants pour expliquer le phénomène qui nous occupe? Deux siècles seulement nous séparent de notre époque classique, et cependant quel est celui de nos bons auteurs, actuellement vivants, dont on puisse dire que sa langue est exactement la même que celle de Pascal, de Bossuet, de Boileau? Qui s'aviserait aujourd'hui d'employer *créance* dans le sens de *croyance*, de faire rimer *paroître* avec *cloître*, ou de former un prétérit comme *il chut?* Or ici, ce n'est pas de deux, c'est de dix siècles qu'il s'agit. — Mais, dit-on[2], les langues sémitiques « ne vivent pas comme les langues indo-européennes. » — Toujours est-il qu'elles vivent et ne sont pas vouées à une perpétuelle immobilité. Il serait vraiment surprenant que, seule entre toutes les langues *vivantes* qui se sont écrites sous le soleil, la langue hébraïque eût échappé à la loi du mouvement, si lent, si insensible soit-il. Quoi! durant près de mille ans, elle serait demeurée à l'abri de ces « changements anonymes, spontanés, nés de la volonté des faits plutôt que de l'arbitraire d'un homme, » auxquels toute langue est soumise, qui s'effectuent le plus souvent sans que ceux qui la parlent ou l'écrivent en aient conscience, et se poursuivent en dépit de tous les efforts des puristes qui voudraient la ramener à un type antérieur réputé classique!

« Rien, dit Vinet, n'est plus intimement uni à un peuple que sa langue; ce n'est pas seulement l'instrument de sa pensée, c'en est le fond; c'est la vraie image de sa vie, c'est toute sa vraie philosophie. C'est en même temps le résultat de la vie sociale, et le moyen de cette vie; c'est une indispensable condition d'ordre, de ralliement et par conséquent de progrès.....

[1] Preiswerk, *ouvrage cité*, pag. XXIV. — Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, quatrième édition, pag. 130. Il est vrai que, au dire de M. Renan, cet idiome littéraire ne se serait irrévocablement fixé qu'au siècle de David et de Salomon.

[2] Renan, *l. c.*

Par cela seul que la société vit, se meut et se développe, la langue fait tout cela de son côté ; il y a même des changements d'expression et de tour dont personne, ou plutôt dont tout le monde, peut se dire auteur et complice[1]. » La société israélite n'était plus, assurément, au siècle de Salomon, ce qu'elle avait été au temps de Moïse ou de Josué, ni à l'époque de Jérémie ce que nous la voyons être au siècle de Salomon. Et quand tout a marché, quand tout s'est transformé, seule la langue serait demeurée stationnaire ! Elle n'aurait pas subi de changement, ou du moins, n'aurait éprouvé que « d'insignifiantes modifications ! » Autant vaudrait dire que, peu après Moïse déjà, la langue hébraïque était devenue langue morte.

Non, c'est ailleurs qu'il faut chercher le secret de cette identité générale de la langue du Pentateuque et de celle des écrits de beaucoup postérieurs. Elle s'explique en partie par le fait que les sources écrites où le rédacteur a puisé ses matériaux, les documents qu'il a incorporés à son œuvre, s'étaient formés à une époque plus rapprochée de celle des grands écrivains des VIIIe, VIIe et VIe siècle que ne l'était l'époque mosaïque, et que la rédaction elle-même s'est faite par un contemporain de ces auteurs-là. Elle s'explique ensuite — et cette raison pourrait bien être la principale — par l'*histoire du texte* de l'Ancien Testament. Ce point mérite que nous nous y arrêtions quelques instants.

c) On s'est longtemps bercé, dans nos églises protestantes surtout, de l'illusion que nous possédions le texte des livres sacrés tel qu'il était sorti jadis des mains de ses premiers auteurs. Nos éditions actuelles offrent, pensait-on, l'exacte reproduction des autographes disparus. Et plus d'un fidèle, de nos jours encore, se pâme d'admiration à la pensée de la conservation étonnante, merveilleuse de ce texte « plus de trente fois séculaire. » A ce point de vue, qu'on serait tenté d'appeler naïf, s'il n'était pas avant tout dogmatique — voyez plutôt la *Formula Consensus* — le texte biblique n'a pas, à proprement parler, d'histoire. Parler d'une histoire du texte, c'est commettre une hérésie.

[1] *Etudes sur la littérature française au XIXe siècle*, tom. III, pag. 12 sq.

En ce qui concerne le Nouveau Testament, ce préjugé est aujourd'hui définitivement vaincu. Pour l'Ancien, les « temps d'ignorance » ne sont pas encore passés sans retour. Il importe donc de le dire et de le redire : les études sur le texte de l'Ancien Testament — études glorieusement inaugurées il y a deux siècles par des savants français (L. Cappel, J. Morin, R. Simon) et poussées avec vigueur, dans le nôtre, principalement par des hébraïsants de langue allemande (Hupfeld, Justus Olshausen, Abr. Geiger, P. de Lagarde et d'autres), — ont fait rentrer ces prodiges de conservation dans le domaine de la légende. Même des théologiens qui n'aspirent à rien moins qu'à passer pour des novateurs ne font plus aucune difficulté de reconnaître que « depuis le retour de l'exil il s'est opéré dans le domaine de la littérature hébraïque une vaste révolution, qui a eu pour effet de transformer complètement cette littérature dans sa partie *matérielle*, en substituant de nouveaux caractères graphiques aux anciens, et en appliquant à cette forme nouvelle du texte des procédés scientifiques qui nous assurent, il est vrai, l'intelligence de la langue, mais qui en même temps l'ont tellement altérée dans sa forme primitive qu'elle serait inintelligible aux auteurs mêmes de ces écrits.... » « Pour ne parler que de Moïse, par exemple, il faudrait certainement lui enseigner à lire la *Thorah*.... En présence de son œuvre dans sa forme actuelle, il serait aussi embarrassé pour la lire qu'un étudiant qui de nos jours débute dans l'étude de l'hébreu. Après lui avoir appris l'alphabet, il faudrait lui enseigner la prononciation des mots.... Moïse assistant à la lecture de sa *Thorah* dans une synagogue moderne, très certainement n'y comprendrait rien, à moins que préalablement il n'eût fait une sérieuse étude de la *Massore* en vue d'acquérir la connaissance des procédés par lesquels on a cherché à peindre les accidents les plus minutieux de la lecture au moyen de signes pour toutes les inflexions de voix, pour l'élévation ou l'abaissement du ton, les soupirs et les demi-soupirs, l'accent musical, etc.[1]. »

Nous lisons aujourd'hui le Pentateuque d'après le système de

[1] Eug. le Savoureux, *Etude sur le texte hébreu de l'Ancien Testament*. Seconde partie, dans la *Revue théologique* (de Paris) 1870, pag. 133 sq.

prononciation qui a été fixé au commencement du moyen âge par l'introduction dans le texte des points voyelles et des accents. Ce système n'a sans doute pas été imaginé à plaisir. Il se fonde sur une tradition dont nous pouvons suivre les traces jusqu'au commencement de l'ère chrétienne. Est-ce à dire que cette tradition, d'ailleurs si précieuse pour nous, représente exactement la prononciation ancienne, celle de la langue vivante en son beau temps ? Non, puisque déjà la traduction des Septante qui, pour le Pentateuque, remonte au IIIe siècle avant Jésus-Christ, nous révèle, par sa manière de transcrire les mots hébreux, une phase plus ancienne de la vocalisation. Et qui donc s'imaginera que la prononciation au IIIe siècle ait été identique à celle du XIVe, ou même à celle du VIIIe ? qu'un contemporain de Ptolémée Philadelphe ait lu l'hébreu de la même façon qu'Esaïe, pour ne pas parler de David et de Moïse ? Et pourtant on nous fait vocaliser le Pentateuque absolument d'après les mêmes règles et avec le même accent que l'Ecclésiaste et les parties hébraïques du livre de Daniel !

d) Voilà pour la prononciation. Et le texte lui-même, le *ketib*, auquel a été adapté ce système uniforme de vocalisation ? D'où nous vient-il ? Il repose sur une recension qui, selon toute apparence, s'est faite à peu près à la même époque que celle où fut définitivement arrêté le canon hébreu, c'est-à-dire encore vers le commencement de l'ère chrétienne[1]. A côté de cette recension, représentée par notre texte massorétique, il existait pour plusieurs livres d'autres recensions plus ou moins divergentes. C'était le cas, entre autres, de la *Thorah*, preuve en soient le Pentateuque Alexandrin et celui des Samaritains. En outre, la recension devenue officielle ne s'est pas faite pour tous les livres de l'Ancien Testament sur des manuscrits également corrects et intacts. Celui qui paraît avoir servi de modèle pour le texte actuel de la *Thorah* a dû être un exemplaire exceptionnellement bien conditionné. C'est fort heureux à tous égards, et nous avons sujet d'en bénir la

[1] J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Talmuds*, etc., première partie (1867), pag. 299 sq. — Wellhausen, dans Bleek, *Einleitung*, 4e édition, § 294, pag. 623.

Providence, tout en faisant aux causes naturelles la part qui leur revient. N'oublions pas, en effet, que la *Thorah* a été canonisée la première et que, dès lors, son texte a dû être entouré de plus de soins que ne le fut, par exemple, celui des livres de Samuel. Il est permis de penser[1] qu'on prit pour base un exemplaire conservé dans le temple.

S'ensuit-il que de tout temps la lettre du texte ait été l'objet de ce respect anxieux et presque puéril, de ce contrôle méticuleux qui ont veillé sur ses destinées à partir de l'adoption de la recension officielle et surtout depuis l'époque thalmudique et massorétique? Non seulement cela serait contraire à toute vraisemblance et à toute analogie, mais, chose plus importante, des faits positifs (version des LXX, livre dit des Jubilés, textes parallèles dans le corps même de l'Ancien Testament) prouvent qu'il n'en fut rien[2]. « La fixation du *ketib* a été précédée d'une période où l'on n'avait pas l'idée de cette rigoureuse exactitude philologique, encore moins de cette pédanterie machinale qui allait jusqu'à compter les mots et les lettres. On ne se faisait aucun scrupule de sacrifier dans l'occasion la lettre au sens[3]. »

« La Bible, dit un savant israélite dont l'érudition historique est au service d'un esprit judicieux et pondéré[4], la Bible était copiée, commentée et étudiée depuis des siècles sous des influences diverses, avec des préoccupations différentes, par les classes de la société juive dont... les aspirations étaient souvent opposées. Qu'y a-t-il d'étonnant que l'interprétation du texte

[1] Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, pag. 59 de la trad. française.

[2] Voir les articles déjà cités de M. le Savoureux sur l'*Histoire du texte*, dans le *Bulletin théologique* de 1866-1868 et dans la *Revue théologique* de 1870; ainsi que le *coup d'œil* sur l'histoire du texte hébreu que M. Bruston a placé en tête de son travail sur *le texte primitif des Psaumes*. (1873.)

[3] Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis untersucht*, Göttingen 1872, Introd. page 16. (*Revue de théologie et de philosophie*, 1873, pag. 131.) Le même, dans Bleek, *ouvr. cité*, pag. 638. Comp. Nöldeke, *ouvr. cité*, pag. 350 sq.

[4] J. Derenbourg, ouvr. et pag. cités.

changeât d'après l'opinion individuelle de celui qui l'étudiait, et qu'il finît par donner son empreinte au texte même? Il ne s'agit ni d'altérations volontaires ni de négligences coupables. Mais un livre qui embrasse la vie d'un peuple devient vivant comme ce peuple, et les pulsations du cœur de la nation se répercutent pour ainsi dire sur les pages du livre; sous l'étreinte de l'âme qui y passe, les mots eux-mêmes perdent la raideur de la parole écrite et morte, se transforment et s'animent du souffle que leur prête le lecteur inspiré. La nature de la langue hébraïque, avec ses consonnes muettes, qui ont besoin d'être vivifiées par la prononciation orale, se prête singulièrement à cette diversité d'explication, tant qu'une tradition stable et constante n'a pas encore arrêté définitivement le mouvement du corps de ces lettres. »

C'est donc un texte jusqu'alors variable et en quelque sorte fluide que le travail des *sopherîm* du premier siècle est venu arrêter court et fixer définitivement tel, à peu de chose près, qu'il se présente à nous dans le *ketîb* de nos Bibles hébraïques. Nous n'avons pas ici à nous occuper des fautes du texte, des altérations plus ou moins graves et plus ou moins anciennes qui, à cette occasion, ont été comme stéréotypées et dès lors religieusement reproduites par les copistes et par les éditeurs du texte imprimé. Nous l'avons déjà dit, dans le Pentateuque ces taches sont moins nombreuses que partout ailleurs. Ce qui nous intéresse, en revanche, à un haut degré, c'est l'importance de ce travail de recension, de cette fixation du texte, au point de vue de l'histoire de la langue hébraïque.

De même que la vocalisation massorétique nous fait connaître la prononciation de l'hébreu telle qu'elle était généralement reçue dans les synagogues de la Palestine vers le commencement de l'ère chrétienne, de même en est-il du *ketîb*, en ce qui concerne l'orthographe et les formes grammaticales. Il nous offre la fidèle image de la langue sous la forme où elle se présentait dans les manuscrits sur lesquels s'est faite la recension officielle, c'est-à-dire telle qu'elle se parlait et s'écrivait dans les derniers siècles avant notre ère, au moment où le triomphe de la langue araméenne comme langue usuelle

fit passer définitivement l'hébreu à l'état de langue morte. Dans le cours des siècles, l'orthographe et les formes grammaticales propres aux anciens temps avaient insensiblement fait place, entre les mains des divers rédacteurs d'abord, et ensuite sous la plume des scribes, à une orthographe et à des formes grammaticales plus modernes, en rapport avec la lente et inévitable évolution du langage. Quelques formes anciennes ont échappé à cette insensible métamorphose, tout comme, d'autre part, il est possible que certains aramaïsmes du texte actuel soient le fait de tel ou tel copiste.

Il est donc arrivé (mutatis mutandis) au texte des livres bibliques, sans en excepter la *Thorah*, ce qui est arrivé à celui de la version de Luther[1]. Malgré le respect religieux dont elle était entourée, malgré l'autorité extraordinaire dont elle n'a pas cessé de jouir, cette œuvre magistrale du réformateur n'a pu se soustraire à la successive adaptation orthographique, grammaticale et même lexicologique de son texte aux phases diverses par lesquelles la langue allemande a passé depuis la première moitié du XVIe siècle. Et pourtant un texte *imprimé* se trouve, au point de vue de la conservation des particularités d'orthographe et de grammaire, dans des conditions bien plus favorables qu'un texte qui ne se reproduit de génération en génération que par voie de copies *manuscrites !*

e) Tel est le vrai secret de cette étonnante unité grammaticale que présente à nos yeux la langue hébraïque. Voilà, tout au moins, ce qui achève d'expliquer « ce fait qu'un même niveau a passé sur les monuments de provenances et d'âges si divers qui sont entrés dans les archives des Israélites[2]. »

Or quelles conclusions tirer de là ? Cette conclusion générale, d'abord, qui ne fait du reste que confirmer ce qui n'est un mystère pour personne : c'est que *l'histoire* de la langue hébraïque ne nous est que très imparfaitement connue. Et malheureusement il n'est pas à prévoir qu'on parvienne jamais à la reconstruire d'une manière complète et sûre, à moins que de riches trouvailles épigraphiques faites en Palestine ne

[1] Kleinert, *Das Deuteronom*, pag. 215.
[2] Renan, *Histoire générale*, pag. 121.

viennent un beau jour faciliter les laborieuses études de la philologie sémitique comparée. — Ensuite, cette conséquence spéciale, qui nous touche d'une façon plus directe et qu'on est trop porté à méconnaître, c'est que les formes grammaticales fournissent un critère des plus sujets à caution quand il s'agit de déterminer l'âge d'un livre biblique [1].

Mais la syntaxe et le lexique? n'offrent-ils pas à cet égard des données plus concluantes? Il est vrai, c'est par ce côté-là que la langue peut rendre des services positifs à la critique. Mais, il faut le reconnaître, pendant longtemps les hébraïsants ont plus ou moins négligé l'étude comparée des livres bibliques sous ce double rapport, ou, s'ils ne l'ont pas négligée, ils n'y ont pas mis tous les soins et la méthode qui sont de rigueur en cette matière et qu'on y apporte depuis un certain nombre d'années. Or que résulte-t-il de cette étude quant au Pentateuque, spécialement en ce qui concerne son vocabulaire?

On constate, à la vérité, l'emploi, dans le Pentateuque, d'un nombre relativement considérable de mots qui ne se retrouvent pas ailleurs. Au premier abord, ce fait peut produire une certaine impression. Cependant il perd beaucoup de l'importance qu'on pourrait être tenté d'y attacher au point de vue de la question d'âge, si l'on considère, en premier lieu, que le Pentateuque à lui seul forme environ la quatrième partie de tout ce qui nous reste de l'ancienne littérature hébraïque; si l'on tient compte, ensuite, de la nature toute spéciale de son contenu; et enfin, si on réfléchit qu'un *hapax legomenon* ou un terme rarement employé n'est pas par cela même un archaïsme. En effet, « à ce prix, le livre de Job pourrait être incommensurablement plus ancien que Moïse, car il renferme à lui seul

[1] Dans son *Lehrbuch der hebräischen Grammatik*, dont la 1re partie a paru à Leipzig en 1879, M. Stade, entre autres mérites, a celui d'articuler ces conclusions avec une grande netteté; voir les §§ 15 à 17 de son Introduction. — Comp. également, sur la langue hébraïque, les articles de MM. Bertheau (*Real-Encyclopædie* de Herzog : *Hebräische Sprache*), Nöldeke (dans le *Bibellexikon* de Schenkel : *Sprache, hebräische*) et Smend (dans Riehm, *Handwörterbuch*, art. *Sprache*).

plus de mots qu'on ne trouve pas ailleurs, qu'aucun autre écrit hébreu[1]. »

Que si l'on fait abstraction des vocables propres à la législation rituelle ainsi que des termes spéciaux et techniques qui figurent, par exemple, dans la longue et minutieuse description du tabernacle, il ne reste pas un bien grand nombre de mots qui n'aient leurs pareils dans tels ou tels autres livres de l'Ancien Testament, voire même dans des livres fort récents. Et ce qui est vrai des mots eux-mêmes peut se dire également des significations diverses d'un même mot, des acceptions parfois très variées dans lesquelles il peut être pris, acceptions dérivées, plus ou moinsé loignées et détournées du sens propre et primitif.

Quoi d'étonnant, d'ailleurs, qu'il se fût conservé dans tel ou tel passage un mot réellement archaïque? Qu'est-ce que ces archaïsmes isolés prouveraient pour l'ensemble? Que le Pentateuque en entier remonte à l'époque mosaïque?... Comment alors se fait-il qu'on y trouve déjà employé un terme comme נָבִיא (Gen. XX, 7; Ex. VII, 1, XV, 20; Nomb. XI, 29; Deut. XIII et XVIII, passim; XXXIV, 10) dont nous savons positivement, par le témoignage explicite de 1 Sam. IX, 9, qu'il n'a commencé à être en usage que postérieurement à l'époque de Samuel[2]?

15. Après tout ce que nous venons de dire, on comprendra que nous ayons renoncé à faire entrer la langue du Pentateuque en ligne de compte lorsqu'il s'agissait de réunir les indices relatifs, ou plutôt contraires, à l'âge que la tradition assigne à

[1] Reuss, l'*Histoire sainte et la loi*, I, 136.

[2] « Autrefois, en Israël, lorsque quelqu'un allait consulter Dieu, il disait: Venez et allons trouver le *Roèh* (voyant)! Car celui qu'on appelle aujourd'hui *Nâbî* s'appelait autrefois *Roèh*. » Que le *mot* nâbî ne fût pas inconnu « autrefois, » c'est possible, c'est même fort probable. Mais il *signifiait* autre chose : il ne servait pas alors à désigner le *prophète* au sens élevé du mot. mais l'extatique, le convulsionnaire, le *mantis* d'un ordre inférieur. Comp. 1 Sam. X, 5 sqq., en particulier vers. 11 sq., XIX, 23 sq.

la *Thorah*. Mais, s'il n'est guère possible d'en tirer des arguments décisifs relativement à *l'âge* du Pentateuque pris en bloc, en revanche, elle fournit des raisons suffisantes pour statuer une *pluralité d'auteurs*.

Elle ressort, cette pluralité, des différences de style et de vocabulaire entre diverses parties de l'ouvrage, des dissemblances qu'y découvre une lecture attentive quant au tour du récit et au choix des expressions, quant aux allures du discours et au coloris du langage. C'est là, quoi qu'on en dise, un critère qui a bien son importance. Prenez deux auteurs à peu près contemporains, par exemple Jérémie et Ezéchiel. Lisez, comparez quelques pages seulement des livres qu'ils nous ont laissés. Quelle différence entre eux sous ces divers rapports! Il n'est personne qui ne la sente, personne qui ne reconnaisse bientôt en eux des types bien marqués, des individualités littéraires nettement distinctes. Or, dans le Pentateuque, on constate une différence analogue entre le Deutéronome d'une part et les livres qui le précèdent, notamment la seconde moitié de l'Exode, le Lévitique et la plus grande partie des Nombres, de l'autre. Même un profane en hébreu, pour peu qu'il lise avec quelque attention une traduction convenable, ne manquera pas de s'en apercevoir. Il devra convenir que le Deutéronome a une physionomie à lui. La différence est d'ailleurs si évidente que même de chauds défenseurs de l'unité d'auteur n'ont pu se soustraire à l'aveu que l'on « constate, en comparant les derniers livres aux premiers, quelques changements de langage et de style, » et que le dernier livre du Pentateuque, en particulier, est « d'un style un peu différent des premiers [1]. »

Mais ne s'expliquerait-elle pas cette différence, par le caractère oratoire, parénétique et, comme on l'a dit, en quelque sorte homilétique, du Deutéronome? Quand on prêche, ne parle-t-on pas sur un autre ton que lorsqu'on légifère? Cette raison a quelque chose de plausible. Nul doute que, le but et le sujet du discours venant à changer, le caractère et la tournure du discours ne s'en ressentent en quelque mesure. Et cependant il est aisé de se convaincre que les particularités de

[1] Arnaud, *ouvrage cité*, pag. 19; Cellérier, *ouvrage cité*, pag. 433.

style et d'expression qui distinguent le Deutéronome, qui lui impriment un cachet à part, ne se font pas sentir seulement dans les parties oratoires, parénétiques, mais se retrouvent encore les mêmes dans la portion essentiellement législative du livre. Comment admettre, d'ailleurs, que le changement de sujet et de ton explique convenablement le fait que le Deutéronome n'emploie jamais חֹק, *le statut*, au singulier, qu'au lieu de חֻקּוֹת il dise de préférence חֻקִּים et qu'on n'y rencontre jamais תּוֹרָה au pluriel? Et en quoi, pour citer encore ce seul détail, en quoi le nom de *Horeb*, qu'affectionne le Deutéronome, serait-il plus oratoire, plus homilétique, que le nom de *Sinaï*, qui sert habituellement, dans les livres précédents, à désigner la même montagne de la législation [1]?

Dira-t-on que le langage de Moïse s'est modifié avec le temps? alléguera-t-on que l'âge a dû exercer une influence sur sa manière d'écrire? Il se pourrait faire, en effet, que Moïse, reprenant la plume après une longue interruption, eût changé de « manière; » qu'il n'écrivît plus la quarantième année après l'exode, comme il l'avait fait vingt ou trente ans auparavant. En soi, il n'y aurait rien là d'inconcevable. Mais ce qui serait étrange dans cette hypothèse, c'est le fait que ce style, « un peu différent, » ou plutôt ce style tout à fait *sui generis*, ne se produit qu'à partir du premier chapitre du Deutéronome. Pourquoi pas déjà auparavant? Car enfin, le dernier tiers du livre des Nombres se rapporte, tout aussi bien que le Deutéronome, à la *quarantième année* de la migration. Si la différence était le fait de l'âge, comment s'expliquer ce curieux phénomène que dans la dernière partie du livre des Nombres le style et le langage sont encore à l'« ancienne » manière, et que le changement se produit tout à coup avec Deut. I qui est censé dater exactement de la même époque [2]? Et puis — ceci soit dit en passant — l'âge, dans la règle, a plutôt pour effet d'appe-

[1] Sur les mots et tournures caractéristiques du Deutéronome voir en particulier Kleinert, *ouvrage cité*, pag. 216-235.

[2] N'oublions pas, du reste, que bien avant Nombres XX, *déjà dans l'Exode*, se trouvent des textes qui ne peuvent avoir été écrits avant la quarantième année; voir particulièrement Ex. XVI, 35; XL, 36, 37.

santir la langue et d'alourdir la main. Et Moïse, qui n'eut jamais la parole facile, lui qui, à quatre-vingts ans, avait déjà la langue embarrassée au point que son frère Ahron dut lui servir de bouche (Ex. IV, 10, 16), Moïse aurait prononcé et écrit telles quelles, à l'âge de cent vingt ans, des exhortations et des ordonnances conçues en ce style coulant, facile, abondant. qui caractérise le Deutéronome ! Non, la main de laquelle est sorti le Deutéronome n'est pas la même que celle qui a mis par écrit les livres précédents.

Je viens de dire *celle* qui *a* mis par écrit ; c'est *celles* qui *ont* mis par écrit qu'il fallait dire. En effet, ces autres livres ne sont pas non plus, au point de vue littéraire, une œuvre homogène ; ils ne sont pas émanés tels quels d'un seul et même auteur primitif. La diversité de style et de langage, pour y être moins saillante au premier abord, n'en est pas moins réelle. Peut-être ne se fait-elle pas sentir au même point dans une traduction moderne même fidèle. Cependant, pour la discerner, il n'est besoin ni d'une connaissance très approfondie de la langue originale ni d'un *sensorium* littéraire particulièrement délicat ou exercé. Ainsi, pour ne parler que de la Genèse, comment n'être pas frappé de la différence de touche et d'allure, d'expression et de couleur, de terminologie et de phraséologie, entre un récit comme celui du chapitre Ier et celui des chapitres II et III, ou bien entre les chapitres XV et XVII, ou encore entre XXIII et XXIV ! Autant les chapitres Ier, XVII, XXIII ont entre eux un air de famille, autant ils diffèrent des chapitres que nous venons de mettre en parallèle avec eux.

Nous ne nous arrêterons pas davantage, pour le moment, à ce premier indice de la pluralité d'auteurs. Nous aurons l'occasion d'y revenir avec un peu plus de détail lorsqu'il s'agira de déterminer la nature et le caractère des ouvrages qui sont entrés dans la composition du Pentateuque. Ce qui est plus important que les indices fournis par le style et le lexique, ce sont les preuves tirées du contenu du livre actuel, de ses récits et de ses lois. Mais, avant d'en venir là, nous avons à relever un fait significatif qui tient à la forme autant qu'au fond et nous servira ainsi de transition pour passer de l'une à l'autre.

16. Avec le changement de style et le langage coïncide habituellement, dans la Genèse et les premiers chapitres de l'Exode, un changement *dans la manière de désigner la Divinité.*

Il est parlé de Dieu, dans cette première partie du Pentateuque, tantôt sous le nom d'*Elohim*, tantôt sous celui de *Yahwèh*, et les deux noms alternent d'une façon toute particulière. A côté de quelques morceaux où ils se rencontrent tous deux et, semble-t-il, pêle-mêle — à titre d'exemples, citons l'histoire du déluge (Gen. VI-VIII), le sacrifice d'Isaac (XXII), la lutte de Jacob (XXXII), la vocation de Moïse (Ex. III-IV, 17) — à côté de ces morceaux, qu'on peut appeler mixtes, voici toute une série de récits où se trouve employé constamment le mot *Elohim*, et une autre série où Dieu est désigné non moins constamment par le nom de *Yahwèh*. Çà et là, seulement, Elohim est remplacé par *El* ou l'un de ses composés, tels que *El-shaddaï*, tandis que Yahwèh, de son côté, alterne parfois avec *Adonaï*, le Seigneur.

Dans la première série, la série dite *élohiste*, rentrent par exemple : le récit de la création des cieux et de la terre (Gen. Ier, 1-II, 4^a^), où on lit une trentaine de fois *Elohim*, et pas une seule fois *Yahwèh ;* — celui de l'alliance de Dieu avec Noé (IX, 1-17) et celui du pacte conclu avec Abraham (chap. XVII en entier, sauf v. 1 où se trouve encore, comme dans le chap. XVI, le nom de Yahwèh); — la plus grande partie de l'histoire de Joseph en Egypte (XL-L, à la seule exception d'un verset, compris dans la bénédiction de Jacob, XLIX, 18); — le récit des souffrances d'Israël en Egypte depuis l'avènement d'un nouveau roi, et le commencement de l'histoire de Moïse jusqu'à son établissement au pays de Madian (Ex. I et II).

A l'autre série, la série dite *jéhoviste*, appartiennent entre autres l'histoire de Caïn et d'Abel (Gen. IV, 1-16), une bonne partie de celle d'Abraham (XII-XIII, XV-XVI, XVIII-XIX), le mariage d'Isaac avec Rebecca (XXIV), Esaü frustré de son droit d'aînesse par son frère Jacob (XXVII, 1-40), le commencement de l'histoire de Joseph en Egypte (XXXIX), le retour de Moïse de Madian en Egypte et la recrudescence de l'oppression endurée par le peuple hébreu (Ex. IV, 18 - VI, 1). A cette même

série se rattache l'histoire de la formation des premiers hommes et de leur chute (Gen. II, 4ᵇ-III), qui présente ceci de particulier que Dieu y est appelé *Yahwèh-Elohim*.

Ces inégalités dans l'emploi des noms de Dieu au commencement du Pentateuque n'avaient pas entièrement échappé à l'attention des anciens. Plusieurs Pères de l'Eglise ont exercé sur elles leur sagacité, non pas critique, s'entend, mais théologique. Il était réservé à un savant laïque du siècle dernier, à un professeur de médecine, qui faisait de la critique biblique par occasion et en simple amateur, de découvrir la vraie cause de cette singulière alternance. Jean Astruc, chirurgien du roi Louis XV — (il était le fils d'un pasteur qui abjura lors de la révocation de l'édit de Nantes) — avait été conduit par ses études professionnelles à s'occuper de certaines lois mosaïques. Et c'est ce qui l'amena, selon le mot de Gœthe, à « appliquer au Pentateuque le scalpel et la sonde [1]. » Il reconnut, lui le premier, que cette divergence dans l'emploi des noms de Dieu provenait de la diversité des « mémoires originaux » qui avaient servi à la composition de l'œuvre mosaïque. Au reste, comme l'indique le titre de son livre [2], Astruc n'avait en vue que la Genèse, et il ne songeait à rien moins qu'à battre en brèche l'opinion traditionnelle touchant l'auteur du Pentateuque. Tout au contraire, il se flattait d'avoir trouvé un nouvel appui pour étayer l'authenticité en même temps que la crédibilité de la Genèse. Moins perspicace en cela que certains de ses critiques, il ne paraît pas s'être douté de la portée de sa découverte. L'hypothèse par laquelle il essayait d'expliquer la composition de la Genèse est depuis longtemps abandonnée, sans doute. Mais l'idée qui est à la base de ses conjectures est restée debout, elle demeure acquise à la science. Assez longtemps ignorée des théologiens protestants, éprouvée ensuite au feu de vives et longues discussions, elle est devenue le fondement de toutes les constructions ultérieures de la critique.

[1] Mot cité par M. Delitzsch, *Genesis*, pag. 41.

[2] *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse.* Bruxelles 1753. — Traduction allemande, Francf. s/M. 1789.

On a cherché, il est vrai, à résoudre le problème de cet emploi alternatif des noms de Dieu dans Gen. I - Ex. VI sans recourir, avec Astruc et ceux qui suivirent ses traces, à une diversité de « mémoires originaux, » ou, ce qui revient au même, à une pluralité d'auteurs primitifs, dont l'un ou les uns auraient appelé Dieu *Elohim*, tandis que l'autre ou les autres l'aûraient désigné par son nom de *Yahwèh*. Les premiers essais dans ce sens, les premiers du moins qui méritent une mention, avaient pour auteurs, l'un, le professeur Sack de Bonn [1], l'autre, le célèbre Ewald, alors étudiant, âgé de vingt ans à peine, qui ne devait cependant pas tarder à se rétracter [2]. Mais l'effort sans contredit le plus énergique a été tenté par Hengstenberg, dans le premier de ses deux gros volumes sur l'authenticité du Pentateuque (Berlin 1836) [3].

L'intrépide champion de la critique dite apologétique a mis en jeu toutes les ressources de sa vaste érudition et de son subtil génie pour établir la thèse que voici : L'alternance des noms de Dieu ne prouve rien contre l'unité d'auteur. Les deux noms *Elohim* et *Yahwèh* ont chacun leur signification et par conséquent leur domaine propre : le premier désigne la divinité en général, comme être suprême et tout-puissant, comme *numen tremendum*, tel qu'il se révèle déjà à la conscience religieuse naturelle ; le second, le Dieu vivant et personnel tel qu'il s'est manifesté pleinement à Israël par Moïse, c'est-à-dire essentiellement comme le Dieu de la révélation et de la grâce. Les deux noms ont coexisté dès l'origine pour désigner ce qu'on pourrait appeler deux faces de la même divinité. Cela étant, ce sont des raisons internes, c'est-à-dire inhérentes à l'idée même du récit, qui, dans chaque cas, ont déterminé le choix du nom employé. L'emploi de l'un des noms de préférence et à l'exclusion de l'autre, était chaque fois dicté à l'auteur (Moïse) par une né-

[1] *De usu nominum dei in libro Geneseos*, dans les *Comment. ad theol. historicum*. Bonn 1821.

[2] *Die Composition der Genesis kritisch untersucht*. Braunschweig 1823. — Rétracté dans un article des *Studien und Kritiken* de 1831.

[3] *Die Gottesnamen im Pentateuch*, pag. 181-144 du tom. II des *Beiträge zur Einleitung ins A. T.*

cessité logique. Là où il a écrit אלהים, il ne pouvait pas dire יהוה, et *vice versa*, sous peine de faire violence soit à la signification particulière de chacun des deux noms, soit à l'idée ou au fait qu'il s'agissait d'exprimer.

Plus de deux cents pages sont consacrées à la défense de cette thèse hardie et, aux yeux de son auteur, capitale. L'assurance, non moins que l'habileté, avec laquelle elle est soutenue a pu, pendant un temps, donner le change sur sa valeur réelle. Après examen, il a bien fallu se convaincre que, malgré l'élément de vérité qu'elle renferme, cette théorie est pleine d'arbitraire, qu'il est impossible de la soutenir en tout et partout sans recourir au sophisme ; que, dans la forme surtout où elle était présentée par son auteur, elle n'est pas de force à résoudre les difficultés qui résultent pour l'unité d'auteur de cette continuelle alternance de morceaux élohistes et de morceaux jéhovistes. Même les plus fidèles partisans et disciples de Hengstenberg ont dû se résigner à en reconnaître l'insuffisance. « Eh bien ! oui, » s'écrie Drechsler dans une note manuscrite trouvée dans ses papiers [1], « il est vrai que la théorie que nous avons soutenue jusqu'ici, Hengstenberg et moi, cette théorie ne remplit pas son but ! » De son côté, M. Keil déclarait que « tous les essais tentés jusqu'à ce jour avec tant de sagacité pour expliquer le changement des noms de Dieu dans la Genèse par des raisons internes, ont échoué. » A l'entendre, c'est peine perdue que de vouloir démontrer la *nécessité* de l'emploi de l'un ou de l'autre nom dans chaque cas particulier. Il doit suffire de montrer que ces noms sont *convenablement* employés, qu'il en est toujours fait un usage conforme à leur signification particulière, Elohim désignant Dieu en tant que créateur et maître du monde, le gouvernant par sa providence; Yahwèh, le même Dieu en tant qu'il est l'auteur du plan du salut et qu'il veille à sa réalisation [2].

Peu après, M. Tiele faisait un pas, et un grand pas de plus, en

[1] Elle est datée de 1848; M. Delitzsch l'a transcrite à la page 70 de son commentaire. M. Drechsler († 1850 à Erlangen) avait publié en 1838 un volume intitulé : *Die Einheit und Aechtheit der Genesis.*

[2] *Ueber die Gottesnamen im Pentateuch*, Zeitschr. für luth. Theol. 1851. Comp. son *Einleitung*, § 33 de la 3e édition.

déclarant qu'à tout prendre les deux noms pouvaient s'employer indifféremment, que par conséquent il serait loisible de substituer partout l'un à l'autre sans que le sens du texte en fût altéré [1]. C'était dire, en d'autres termes, que leur alternance dans la Genèse et au commencement de l'Exode n'est qu'un fait accidentel. En désespoir de cause. on se jetait donc dans les bras de l'aveugle hasard ou de l'arbitraire pur et simple. Trancher ainsi la difficulté, ce n'était certes pas la résoudre. A moins de renoncer décidément à toute explication rationnelle, il ne restait plus, après cela, qu'un parti à prendre : revenir à la solution à laquelle on avait voulu échapper à tout prix, à savoir que la diversité dans l'emploi des noms de Dieu dénote une pluralité d'auteurs primitifs. C'est ce que fit le collègue de M. Keil à la faculté de Dorpat, M. J.-H. Kurtz, qui précédemment avait rompu plus d'une lance en faveur de la thèse de l'unité d'auteur [2]. Dans la seconde édition de son *Histoire de l'ancienne alliance* (1855), il déclarait se ranger du côté de M. Delitzsch qui admettait dans Gen. I-Ex. VI la présence de deux sources principales, ou plutôt, de deux tendances historiographiques distinctes [3]. Et voilà comment, après une opiniâtre résistance et par de longs détours, on se trouvait ramené par la force des choses à peu près au point où la critique était déjà parvenue un siècle auparavant.

La conversion de M. Kurtz ne devait pas rester un fait isolé. Aujourd'hui, cette solution du problème des noms de Dieu est si bien entrée dans le domaine commun que, dans un ouvrage allemand en cours de publication, qui a pour but d'exposer « le produit net qui résulte pour l'Eglise du grand travail accompli par la science théologique depuis le commencement de notre siècle, » il n'en est parlé qu'en passant comme d'une chose qui ne se discute même plus [4].

[1] Theol. Stud. u. Krit. 1852.

[2] M. Kurtz avait publié entre autres un écrit remarqué : *Die Einheit der Genesis*, 1846.

[3] La 1re édition du comment. de M. Delitzsch est de 1852, la 2e de 1853.

[4] *Handbuch der theol. Wissenschaften*, publié sous la direction de M. Zöckler. 1er demi-vol. 1882. Introduction à l'Anc. Test., par M. Herm. Strack. prof. à Berlin ; voir en particulier pag. 135.

La théorie de Hengstenberg, diversement amendée par ses disciples, notamment par Keil, renferme, disions-nous, un élément de vérité. Il est bien évident, en effet, que les noms d'*Elohim* et de *Yahwèh* ne sont pas de purs synonymes. Il est clair que dans certains cas le terme général et appellatif désignant la *Divinité* était seul de mise, tandis que le nom propre du Dieu d'Israël eût été parfaitement déplacé. Ainsi, quand le serpent dit à la femme : « Serait-il vrai qu'Elohim a dit : Vous ne mangerez de quelque arbre du jardin que ce soit?..... Non, vous ne mourrez pas, mais Elohim sait que le jour où vous en mangerez.... vous serez comme Elohim, sachant le bien et le mal. » (Gen. III, 1, 4, 5.) Ainsi dans Gen. VI, 2, où les *bené-hâ-Elohim*, les fils de Dieu (êtres célestes), sont mis en rapport avec les *benôth-hâ-Adâm*, les filles de l'homme ou des hommes. Ainsi encore, quand Abraham dit à Abimélec : « Je me disais qu'il n'y avait sans doute aucune crainte d'Elohim dans ce pays. » (Gen. XX, 11), ou lorsque Joseph, parlant à Pharaon au sujet de ses songes, lui dit qu'Elohim lui fait connaître par-là ce qu'il va faire. (XLI, 25 sqq.) De même, quand *Yahwèh* dit à Moïse qu'Ahron lui servira de bouche et que lui, Moïse, tiendra pour son frère la place d'*Elohim*, c'est-à-dire qu'il sera en quelque sorte le Dieu qui inspire son prophète. (Ex. IV, 16, comp. VII, 1.) Inutile de multiplier les exemples.

D'autre part, il n'est pas moins évident que dans une foule de cas, disons hardiment dans la grande majorité des cas, un écrivain hébreu pouvait employer indifféremment l'un ou l'autre de ces noms de Dieu. En écrivant אלהים, c'est à *son* Dieu qu'il pensait, au Dieu qui seul, ou du moins par excellence, mérite ce nom. Aux yeux du lecteur israélite pareillement, le mot *Elohim*, même sans article, ne pouvait désigner dans la règle un autre Dieu que le vrai Dieu, le Dieu vivant, celui-là même qui avait choisi Israël pour son peuple et que ce peuple adorait sous le nom de *Yahwèh;* tout comme le lecteur chrétien, quand il lit son Nouveau Testament, entend tout naturellement par le θεός dont parlent les apôtres le Dieu de sainteté et d'amour que Jésus nous a appris à connaître et à invoquer comme le « Père qui est dans les cieux. » D'où il résulte que, au

lieu d'écrire אלהים, l'écrivain pouvait écrire tout aussi bien יהוה, ou *vice versa*. S'il se servait de l'un de ces noms plutôt que de l'autre, ce n'était pas pour obéir à une nécessité objective, à je ne sais quelle « raison interne » résultant soit de la signification particulière de ce nom, soit du sujet traité dans tel ou tel passage.

On ne voit pas, en effet, pourquoi le Dieu qui crée en six jours les cieux et la terre devait nécessairement être appelé *Elohim* ; pourquoi il n'aurait pas pu, tout aussi bien, être nommé *Yahwèh*. N'est-il pas dit au IVe commandement (Ex. XX, 11) que *Yahwèh* a fait en six jours les cieux, la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment ? Et dans Gen. II, 4, le Dieu créateur n'est-il pas désigné par le nom composé de *Yahwèh-Elohim* ? — L'ange d'*Elohim* qui appelle Hagar du haut du ciel (Gen. XXI, 17), en quoi se distingue-t-il de l'ange de *Yahwèh* qui par deux fois appelle du haut du ciel Ahraham ? (XXII, 11, 15.) — Quelle différence « interne » y a-t-il entre l'*Elohim* qui ordonne à Noé d'entrer dans l'arche, et le *Yahwèh* qui ferme la porte sur lui ? (VII, 16.) — Quand il est dit (Ex. II, 23 sq.) qu'*Elohim* entendit les gémissements des Israélites opprimés, qu'il regarda les enfants d'Israël et eût compassion d'eux, et qu'un peu plus loin (III, 7) c'est *Yahwèh* qui dit à Moïse : « J'ai vu la misère de mon peuple qui est en Egypte et j'ai entendu les cris que lui font pousser ses exacteurs, » on se demande où peut bien être la nécessité, ou simplement la « convenance » logique ou métaphysique de cette permutation. Que d'exemples du même genre on pourrait citer encore !

Il est vrai que Hengstenberg et Keil ont réponse à tout. Dire que dans leurs commentaires tout n'est qu'avocasserie ou jonglerie, serait aussi inexact qu'irrévérencieux. On y trouve des aperçus justes et intéressants, parfois même des observations d'une grande finesse. Mais, en somme, ils n'ont que trop mérité ce compliment d'un de leurs amis, qui en dit plus long que ne ferait la plus sanglante critique d'un adversaire : « Telle est leur sagacité qu'on a l'impression que, dans le cas où les noms de Dieu se trouveraient répartis et mélangés de toute autre façon, même alors leur sagacité ne leur refuserait pas ses ser-

vices. Pourquoi donc dans des sections telles que Gen. VI, 9-22 ; IX, 1-17 ; XX, 1-17 ; XXXV, le nom de יהוה n'est-il jamais employé ? *Imaginer* une raison qui aurait nécessité la chose, ou du moins un motif particulier d'éviter le nom en question, cela est toujours possible ; ce qui n'est pas possible, c'est de les *découvrir* [1]. »

La seule explication de cette alternance des noms de Dieu qui puisse vraiment satisfaire est celle qui, en même temps, rend suffisamment raison du fait que *les deux noms n'alternent ainsi que jusqu'à Exode VI.* En effet, à partir du récit Ex. VI, 2-VII, 7, le nom d'*Elohim* ne fait plus que de rares apparitions. On ne le voit plus régner en maître dans des chapitres entiers. C'est *Yahwèh*, désormais, qui sert presque exclusivement à désigner la divinité. Ce fait est remarquable, car la cessation de l'emploi alternatif des noms de Dieu se trouve coïncider avec le moment où Dieu se fait connaître à Moïse en sa qualité de Yahwèh et lui déclare que, se souvenant des promesses faites aux patriarches, il va délivrer leur postérité, en faire son peuple et lui donner la terre promise en héritage. Ce qu'il y a de plus significatif dans ce passage ce sont les paroles divines par lesquelles il débute (Ex. VI, 2, 3) :

« *Elohim* parla à Moïse et lui dit : *Je suis Yahwèh. J'apparus à Abraham, à Isaac et à Jacob* בְּאֵל שַׁדָּי *en qualité de Dieu tout puissant, mais par mon nom de Yahwèh je ne me suis pas fait connaître à eux :* וּשְׁמִי יְהוָה לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם.

Ces paroles affirment donc, d'une part, l'identité personnelle d'Elohim et de Yahwèh : « *Elohim* dit : *Je suis Yahwèh !* » D'autre part, elles enseignent non moins positivement que les noms d'*El-Shaddaï* et de *Yahwèh* correspondent à deux phases distinctes et successives de la révélation de Dieu aux hommes de son choix. *Aux patriarches*, Elohim était apparu en sa qualité d'El-Shaddaï ; maintenant, *par Moïse*, il veut se faire connaître à Israël en sa qualité de Yahwèh, conception ou intuition de Dieu *inconnue* aux patriarches.

Sans doute, le texte que nous analysons ne dit pas, comme

[1] Delitzsch, *ouvrage cité*, pag. 32.

on le lui a souvent fait dire, que le *mot* יהוה aurait été absolument inconnu jusqu'à Moïse, que c'est Moïse qui, par suite de cette révélation, en aurait le premier enrichi le vocabulaire des Hébreux. Mais si l'auteur de ce récit ne nous apprend rien de positif sur l'origine historique du *mot* יהוה, en revanche, il atteste avec toute la clarté désirable que — selon la conception ou la tradition dont il se fait l'organe — Dieu n'est apparu, Dieu *ne s'est fait connaître comme Yahwèh* à personne avant Moïse; que lorsqu'il apparaissait aux patriarches c'était, *non pas* en tant que Yahwèh, *mais* en tant que El-Shaddaï, non comme *Celui-qui-est*, l'Etre souverainement indépendant et absolument immuable, mais comme Puissance suprême. Il n'est pas permis, comme voudrait le faire Hengstenberg, de réduire cette antithèse claire et nette à une différence de degré, et de sousentendre dans les deux parties de la phrase le mot *essentiellement :* Jusqu'ici je me suis manifesté *avant tout* comme El-Shaddaï, désormais je me ferais connaître *principalement* en qualité de Yahwèh. Sans doute, Hengstenberg avait de bonnes raisons « internes » pour interpréter le texte de cette façon ; mais c'étaient, pour le coup, des raisons éminemment *subjectives*. Ce qui est écrit est écrit.

Or si, remontant de l'Exode à la Genèse, nous y recherchons les passages où Dieu, apparaissant aux patriarches, dit de lui-même : אֲנִי אֵל שַׁדָּי, *Je suis le Dieu tout-puissant* (XVII, 1 ; XXXV, 11), et ceux où les patriarches font usage de ce même nom en parlant de leur Dieu (XXVIII, 3 ; XLIII, 14 ; XLVIII, 3), qu'est-ce que nous constatons ? C'est que ce nom de Dieu *antémosaïque* ne se rencontre que dans des morceaux *élohistes*. Il ne paraît pas une seule fois dans les récits *jéhovistes*. Serait-ce pur hasard ? Evidemment non. Il y a là quelque chose de voulu, de réfléchi, il y a un parti pris. Et quelle peut avoir été l'intention, la règle de conduite du ou des auteurs des morceaux *élohistes*, sinon de se conformer strictement au témoignage ou à la conception formulée dans le récit Ex. VI, 2 sqq., et, en conséquence, d'éviter, avant l'histoire de la mission de Moïse, de se servir du nom de Dieu *mosaïque* de Yahwèh ?

Si donc, en parcourant l'histoire des origines d'Israël jus-

qu'au moment de la vocation de Moïse, Gen.I -Exode VI, nous rencontrons d'autre part des récits où Dieu dit à ces mêmes patriarches : אֲנִי יְהוָה, *Je suis l'Eternel !* (XV, 7 ; XXVIII, 13) ; si nous arrivons à des textes où les patriarches eux-mêmes, un Abraham, un Isaac, un Jacob, désignent, invoquent, bénissent Dieu sous le nom de *Yahwèh* (voir XIV, 22 ; XXVI, 22 ; XXVIII, 16, etc., etc.) ; bien plus, à des textes où ce nom se trouve placé déjà sur les lèvres de la première mère du genre humain (Gen. IV, 1) ou sur celles du second père de l'humanité, disant : « Béni soit *Yahwèh*, le *Dieu de Sem !* » (IX, 26) ; et si nous constatons que dans ces récits et ces textes-là le narrateur lui-même parle couramment du Dieu des patriarches en l'appelant Yahwèh,... qu'est-ce à dire sinon que nous avons affaire à des récits de provenance diverse ?

Toute cette histoire des origines de l'humanité et spécialement du peuple élu, telle qu'elle s'offre maintenant à nous dans la première partie du Pentateuque, résulte donc de la combinaison de matériaux empruntés à une pluralité d'auteurs représentant deux courants distincts de la tradition ou plutôt deux points de vue différents. L'un ou les uns — car nous verrons qu'il faut statuer plus d'un *élohiste* — partant de la conception historique énoncée dans Ex. VI, 2 sq. (comp. III, 14 sq.) et l'appliquant avec une conséquence rigoureuse, se caractérisaient entre autres choses par l'emploi constant, dans leurs récits, du nom général et appellatif d'*Elohim* ou des noms de même famille (El, El-Shaddaï), jusqu'au moment de la vocation de Moïse. L'autre (resp. les autres), moins préoccupé de la *différence relative* entre l'idée de Dieu des patriarches et celle de Moïse que de l'*identité essentielle* du Yahwèh de Moïse et de l'El-Shaddaï des patriarches, et même de l'Elohim invoqué par les premiers ancêtres de la race (comp. Gen. IV, 26), ne se faisait aucun scrupule d'employer d'emblée le nom propre et sacré sous lequel ce Dieu unique était connu et adoré en Israël.

(*A suivre.*) H. VUILLEUMIER.

LES
DÉISTES ANGLAIS ET LE CHRISTIANISME

A propos du livre de M. Edouard Sayous[1].

Commençons, pour toutes sortes de raisons, par remercier l'auteur de son travail intéressant. D'abord le sujet qu'il traite rentre dans les questions capitales que soulève la foi chrétienne. Constatons ensuite le labeur sérieux qu'il s'est imposé en fouillant dans les bibliothèques de France, d'Angleterre, de Suisse, pour obtenir des documents rares. Il a fallu « affronter beaucoup de difficultés bibliographiques » (pag. 4). N'oublions pas enfin la manière lumineuse dont il a exposé les doctrines déistes, en appuyant son exposition de citations originales, souvent même rebutantes pour quiconque est pénétré de respect pour les manifestations de la foi religieuse. Nous possédons dans ce volume une collection précieuse de matériaux sinon complets, du moins authentiques.

Ces justes éloges ne doivent pas cependant nous empêcher de communiquer les impressions moins favorables que nous avons reçues. D'abord le tableau n'a pas de cadre : l'auteur s'est dispensé de retracer le milieu d'où le déisme est sorti ; d'où il résulte qu'il ne rend pas compte de ce phénomène historique et n'aide pas son lecteur à le comprendre. Puis il ne

[1] *Les déistes anglais et le christianisme*, principalement depuis Toland jusqu'à Chubb, 1696-1738, par Edouard Sayous. — Paris, G. Fischbacher, 1882.

soumet pas les doctrines à une critique sérieuse, partant d'un point de vue nettement accusé ; car les quelques objections fugitives faites occasionnellement, surtout à l'adresse de la théologie libérale, ne sauraient mériter ce nom. Enfin l'auteur ne conclut guère ; le titre du livre lui en faisait pourtant un devoir, en promettant un rapprochement du déisme et du christianisme. Cette lacune est d'autant plus grave que l'auteur a laissé échapper ainsi l'occasion de répandre du jour sur le christianisme tel qu'il l'entend.

Nous voulons essayer de faire ce qu'il n'a pas fait, en utilisant ses précieuses données. Cette faible esquisse pourra justifier la critique que nous venons de résumer.

I

Qu'est-ce que le déisme ? Ce terme peut se prendre dans un sens métaphysique et dans un sens historique. Selon la première acception, on entend par déisme la théorie du *Deus otiosus* du judaïsme, du pélagianisme, du socinianisme, celle d'un Dieu qui, non seulement distinct du monde, mais séparé de lui, ne se trouve avec lui que dans un rapport extérieur, comme l'architecte vis-à-vis de l'édifice qu'il a construit : l'univers une fois créé poursuit sa marche sans autre participation de Dieu que celle qui résulte des lois qu'il a établies. C'est le contraire du théisme lequel professe un Dieu qui, dans la plénitude de son infinie perfection, « donne l'existence à un monde dans lequel, comme être infini, il vit et agit toujours. » Cette acception métaphysique ne donne pourtant qu'une idée incomplète du déisme anglais. Son idée de Dieu était sans doute à peu près celle du *Deus otiosus ;* mais il n'en avait guère conscience ; il n'y insistait point ; ses préoccupations étaient ailleurs. Il faudra donc le prendre dans son acception historique et le définir « l'école qui pendant plus d'un siècle, depuis le milieu du XVIIe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe, a opposé la religion naturelle au christianisme traditionnel et historique. »

Tout revient ainsi à savoir quelle était la religion naturelle du déisme ?

La question est très complexe ; les déistes ont beaucoup différé entre eux sur divers points. Ainsi Herbert et Toland furent des rationalistes supranaturalistes ; ce furent Collins et Woolston qui attaquèrent plus tard les deux colonnes de l'autorité surnaturelle de la révélation, les miracles et les prophéties. Ajoutons que, s'ils ont commencé par l'esprit, ils ont fini par la chair ; autant Herbert est respectable, autant Bolingbroke est ignoble. Essayons de trouver une réponse plausible.

Justement choqués du christianisme traditionnel qui se qualifiait de religion révélée, c'est-à-dire, surnaturellement et directement divine, et qui imposait d'autorité ses dogmes érigés en mystères, plusieurs esprits plus ou moins distingués en Angleterre cherchèrent quelque chose de meilleur. Rien de plus légitime. Assurément le joug était intolérable et la prétention qui l'imposait était absurde. On veut être religieux sans abdiquer sa raison ; les erreurs et les excès des déistes ne doivent pas nous fermer les yeux sur la justice de leur insurrection rationnelle. C'était au fond, sans qu'on s'en doutât, un retour au grand principe de la Réforme : protestation de la conscience morale et religieuse contre l'Eglise. Mais comment s'y prirent-ils ? Le vrai moyen eût été d'abord de distinguer le christianisme ecclésiastique et le christianisme biblique ; de distinguer ensuite dans celui-ci l'élément historique et l'élément religieux, pour soumettre enfin le premier à la critique historique et rapprocher le second de la conscience religieuse, critère et mesure de la croyance religieuse. C'eût été, à la fois, regarder comme hors-d'œuvre ou superfétation tout ce qui, dans un système religieux, reste sans rapport avec elle, et retenir les caractères qui la distinguent d'après les documents. On n'en fit rien. On ne se soucia pas de la distinction si importante que nous venons de signaler ; on ne se donna pas même la peine de constater impartialement et soigneusement le contenu du christianisme du Nouveau Testament ; on déclara la *raison*, c'est-à-dire l'ensemble tel quel des facultés intellectuelles, morales et religieuses[1], arbitre suprême et même source uni-

[1] Telle est la définition que je crois devoir donner de la *raison* au point de vue des déistes, en vertu de leur programme qui suppose non seule-

que de la religion pour l'humanité de tous les temps ; on dressa un programme : 1° l'existence d'un Dieu suprême ; 2° le devoir de lui rendre un culte ; 3° la vertu et la piété, essence de ce culte ; 4° faire le mal est contraire à la conscience et exige le repentir ; 5° il y a une vie future avec rétribution (pag. 19) ; on se prétendit revenu à la nature et on ne s'aperçut pas que « cette prétendue religion naturelle, comme dit M. Réville[1], n'était qu'un extrait subtilement tiré de la tradition chrétienne, le fruit d'une civilisation déjà vieille, artificielle, déjà saturée de critique et de rationalisme, tout le contraire d'une religion éclose spontanément dans l'esprit humain encore livré à ses inspirations primitives. » L'illusion était énorme ; mais l'était-elle plus que celle des anglicans qui s'imaginaient posséder dans leurs trente-neuf articles le pur christianisme ? De part et d'autre l'illusion provenait de la prétention commune à la vérité absolue, prétention plus habituelle que partout ailleurs dans le domaine religieux, sous le nom d'orthodoxie. Soyons justes et gardons-nous de demander à un siècle ce qu'il était incapable de donner.

II

Qu'est-ce qui a donné naissance à cette théorie ? M. Sayous, après avoir repoussé les influences sociniennes et celle de Bacon (pag. 10-13) conclut en disant : « Herbert reste bien le père du déisme. » Il faut dire cependant que ce père en a eu un à son tour ; il a été, lui aussi, enfant de son siècle et si on ne peut en appeler aux influences dont il a eu conscience et qu'il a signalées, il n'en a pas moins subi de très sérieuses par son milieu, lui et ses successeurs. Herbert, décidément animé de besoins religieux, est allé en chercher ailleurs la satisfaction. Pourquoi s'est-il séparé de son Eglise ? Précisément à cause d'elle, de sa condition déplorable. Il fut témoin des luttes poli-

ment l'intelligence, mais aussi la conscience morale et la conscience religieuse. Nous en verrons plus loin l'acception triviale qui se résume dans le sens commun et l'honnêteté.

[1] *Prolégomènes de l'histoire des religions*, pag. 19.

tiques et ecclésiastiques qui caractérisèrent les règnes de Jacques Ier et de Charles Ier, de la haine mutuelle des catholiques et des protestants, de la division qui régnait entre les puritains, de l'anathème que tous les partis se lançaient. On conçoit que ce triste spectacle le porta à réfléchir et à chercher à la religion un terrain neutre où les opinions les plus diverses pussent se rencontrer, un credo élémentaire sur lequel tous devaient être unanimes. L'erreur nous fait sourire, mais on la comprend. Combien y en a-t-il encore aujourd'hui qui se livrent à une illusion semblable? Plus tard, les puritains qui triomphèrent sous Cromwell, les anglicans qui l'emportèrent sous Charles II, les catholiques qui dominèrent sous Jacques II, enfin le peuple et la cour jetèrent l'Eglise dans un juste discrédit. Vint enfin la révolution de 1688 qui transporta le centre du pouvoir de la couronne à la représentation nationale et introduisit la liberté religieuse sous les auspices de son grand défenseur, Guillaume III. Ajoutons pour dernier trait au tableau le christianisme du siècle : l'Evangile est une religion d'autorité ; qui dit révélation dit inspiration mécanique; qui dit foi, dit soumission de la raison aux dogmes irrationnels du système ecclésiastique : trinité, incarnation, expiation juridique, prédestination calviniste, eschatologie judaïque, et on comprendra la réaction violente qu'un tel état de choses devait provoquer dans certains esprits.

La science jeta aussi un poids considérable dans la balance. Bacon de Vérulam avait proclamé la méthode expérimentale en fait de science, et s'il se refusait à l'appliquer à la religion, il fournit à d'autres l'idée de l'y appliquer. Un siècle après lui, Newton introduisit dans l'opinion publique la notion de la loi physique et porta, sans le vouloir, un coup mortel au monde fantastique du merveilleux. Descartes, en disant : je pense donc je suis, avait transporté la base de la certitude dans la conscience humaine et créé la philosophie moderne en proclamant les droits de l'individu. Spinosa lui succède et, revendiquant l'autonomie de la raison en matière de foi, soumet l'Ecriture sainte à une critique pénétrante et originale. Mais c'est surtout Locke qu'il faut signaler. En établissant l'autonomie de la rai-

son, il est devenu le vrai père du déisme. On connaît sa philophie. L'esprit humain est table rase. Tout lui vient du dehors. La connaissance résulte d'une part des impressions que le monde fait sur nous à l'aide des sens et de l'autre des opérations de l'esprit qui en forme des notions ; en d'autres termes, la connaissance est le produit de la sensation et de la réflexion, c'est-à-dire de l'expérience, expérience de l'impression du monde extérieur, expérience de ce qui, en conséquence, se passe en nous. C'est la méthode de Bacon appliquée à l'esprit. Les conséquences sont aussi évidentes que graves. Point de connaissance possible en dehors de l'expérience. L'abstraction, à moins d'être déduite des faits par des voies légitimes, ne sauvait être objet de la science. Si Dieu se révèle, cette révélation doit s'accorder avec la raison humaine ; l'homme du moins ne pourra se l'assimiler et la reconnaître pour vraie qu'à condition qu'elle se justifie devant sa réflexion. La révélation surnaturelle doit passer par ce creuset. A ce compte, que deviennent les mystères de la foi, l'autorité de l'Ecriture et des confessions ? Il ne peut être question de leur accord avec la raison. Cette même intelligence que le protestantisme officiel avait pour devise de faire prisonnière pour l'amener à l'obéissance de la Bible et des libres symboliques, fut érigée par Locke en tribunal suprême en matière de foi. Locke revendique pour la réflexion le droit que Luther avait exigé pour la conscience religieuse ; mais, hâtons-nous de le dire, grâce à ses dispositions personnelles, beaucoup plus religieuses que son système, il ne le fit nullement dans des intentions hostiles à la religion ; il ne demande qu'à lui imprimer un caractère rationnel.

Voilà l'atmosphère dans laquelle vécurent les déistes anglais. Nous ne nous étonnons plus du rôle que joueront dans la discussion l'autorité religieuse, la révélation surnaturelle, l'Ecriture, le miracle ; convenons que le déisme était dans l'air de la Grande-Bretagne. Reste maintenant à en fixer la valeur.

III

Maint chrétien qui ne connaît que le nom du déisme ne croit voir qu'un monstre d'extravagance et de perversité et se signe. Il ne sait pas plus lui rendre justice que les protestants du XVIIe et du XVIIIe siècle ; il n'y a pas de bon et de mauvais à démêler. Tout est mauvais. Je me permettrai d'opposer à ce verdict une petite anthologie de pensées déistes qui se recommanderont à tout esprit à la fois religieux et réfléchi. Souvenons-nous ici de l'affirmation de Luther : la vérité ne dépend pas de la bouche qui la prononce ; elle peut l'être par la bouche d'un Judas, d'un Anne, d'un Pilate ou d'un Hérode.

Le témoignage. Il faut considérer l'autorité des témoins : ce ne doivent être ni des femmes, ni des enfants, ni des gens grossiers, ignorants, de la lie du peuple, ces sortes de personnes étant fort crédules. Elles regardent comme autant de miracles toutes les choses qui passent leur intelligence ; elles s'imaginent que Dieu ne montre son pouvoir que quand il altère les lois de la nature et fondent leur religion sur une naissance prodigieuse ou quelque chose de semblable. Blount, pag. 35.

Mystère. Ce mot, dans le Nouveau Testament, ne marque pas une vérité qui est au-dessus de la raison, incompréhensible, mais des choses qui n'étaient pas connues avant d'être révélées. (Cp. Math. XIII, 11, Rom. XI, 25, XVI, 25, 26, Eph. III, 3, Col. I, 26.) Toland, pag. 52.

Ecrits apocryphes. Lorsque je considère sérieusement comment a pu avoir lieu parmi nous l'imposture de l'*Icôn basilikè* (tableau des devoirs de la royauté, attribué par les royalistes à Charles Ier), en un temps de science et de civilisation, sous les regards vigilants des partis, je cesse de m'étonner que tant de pièces supposées sous le nom de Christ, des apôtres et d'autres personnages illustres, aient pu être publiées et acceptées dans les temps primitifs, alors que la terre était couverte des ténèbres de la superstition. Je crains plutôt que plusieurs autres

livres pareils ne soient d'une inauthenticité non encore découverte. Toland, pag. 59.

La démonstration de la vérité évangélique. L'Evangile que le vulgaire ne peut connaître que par des miracles, recevoir que par des préceptes positifs, est démontrable au sage et au vertueux par la nature même de la chose. Pour nous, la preuve de la vérité et de la divinité de la révélation se tire de l'excellence des choses révélées. Shaftesbury, pag. 90.

La résurrection de Lazare. Des trois retours à la vie, celui de la fille de Jaïrus, celui du fils de la veuve de Naïn et celui de Lazare, le dernier est de beaucoup le plus important. Il devrait venir en premier lieu dans saint Matthieu, le plus ancien évangile, et non pas dans celui de Jean, le plus tardif des quatre. Comment un fait de cette gravité n'a-t-il été relaté que soixante ans après l'ascension? Woolston, pag. 129.

Prédictions de Jésus relatives à sa mort et à sa résurrection. Elles sont d'une authenticité suspecte : comme les disciples ne s'attendaient pas du tout à la résurrection de leur Maître, il est fort possible que les prédictions insérées dans les trois premiers évangiles aient été forgés après coup. Annet, pag. 141.

Expiation. Si Dieu envoie le Médiateur au monde, c'est qu'il est déjà réconcilié avec le monde et par conséquent n'a pas besoin d'une intercession pour pardonner. Herbert, pag 36.

Mort de Jésus-Christ. Christ ayant découvert ou révélé au monde la vraie religion, en a été le martyr avec son sang et est mort pour la défendre. Il a donné ainsi en sa faveur le plus fort témoignage; il n'a pas été un imposteur, il n'a pas servi l'intérêt charnel. On peut dire, en un sens assez ordinaire et facile à comprendre, et sans tomber dans les absurdités qu'on y associe, que les doctrines du salut lui ont coûté la vie, qu'il est mort pour nous et que l'Evangile avec tous ses bienfaits n'est arrivé à nous qu'au prix de son sang. On peut en dire autant, dans une acception moins haute, de tout homme grand et bon qui donne sa vie pour son pays ou pour le bien du genre humain. Morgan, pag. 165.

Révélation et raison. On juge de la vérité de la révélation

par son accord avec la raison. Supposer qu'une chose, fausse aux yeux de la raison, puisse être vraie par la révélation, ce n'est pas appuyer la chose, mais saper les fondements de la révélation. Tindal, pag. 156.

Si la véritable religion est fondée sur la convenance morale des choses, un homme est capable de la découvrir par ses facultés naturelles. Autrement l'homme est comme un aveugle, son intelligence devient inutile et c'est bien alors qu'on peut dire : la raison n'a rien à voir dans la religion. Chubb, pag. 169. (En d'autres termes : le divin ne se démontre que par son affinité et son contact avec l'âme humaine.)

L'évangile. Jésus est venu sauver les hommes, c'est-à-dire, il a voulu préparer les âmes à la faveur de Dieu et à leur bonheur dans un autre monde et les leur garantir. Ce qui constitue le chrétien et le constitue exclusivement, c'est de croire à la loi de Christ et de s'y soumettre pour être dirigé par elle. L'Evangile n'est donc pas un récit d'événements historiques dont la crédibilité dépend des témoignages plus ou moins forts invoqués en leur faveur ; l'évangile n'est pas non plus une collection d'opinions particulières ou personnelles appartenant à l'un des historiens de la vie de Jésus ou à l'ensemble de ces historiens. Par exemple, les premiers versets du quatrième évangile ne nous présentent autre chose qu'une opinion de saint Jean ; mais l'opinion, même collective, des évangélistes ne saurait avoir pour nous l'autorité du véritable évangile. Quant aux moyens employés par Jésus pour faire accepter sa doctrine, il faut citer en premier lieu, d'après les documents, ses miracles. Je ne me charge pas de les prouver ; je prends ces récits tels que l'histoire les donne ; ensuite son exemple : le Christ prêche sa vie et vécut sa doctrine ; enfin la fondation de l'Eglise. Reste à savoir comment une loi aussi simple rencontre aujourd'hui tant d'ennemis. La faute en est, de nos jours, à l'orthodoxie. Les dogmes de la justice imputée, des souffrances méritoires, de l'intercession du Christ, en se donnant comme les seuls moyens d'obtenir la miséricorde divine, tendent naturellement à affaiblir l'influence persuasive et l'action morale de l'Evangile. Chubb, pag. 176-181.

IV

Si nous avons relevé la part de vérité que renferment selon nous les écrits de déistes, il n'est pas moins important de montrer à quels égards ils se sont trompés et ont gravement péché. Ce sera étudier successivement la face intellectuelle et la face morale du déisme.

La tache originelle des conceptions du déisme consiste à négliger la réalité, le monde physique et surtout le monde moral, l'histoire et la psychologie, bref l'expérience qui résulte de l'observation, pour se jeter dans les abstractions aussi funestes que gratuites.

J'en trouve une preuve capitale dans le rôle que les déistes assignent à la raison, à la conscience intellectuelle, morale et religieuse, à l'individu. S'il est un axiome que personne ne conteste aujourd'hui, c'est l'influence que chacun subit du milieu où il est placé. Le pays, le climat, les parents, les maîtres, la place qu'on occupe, les fonctions qu'on remplit, la prospérité et l'adversité, la santé et la maladie, les amis et les ennemis qu'on rencontre sur sa route, tout apporte sa part à la formation de l'individu. Il en est de l'âme comme du corps ; l'air qu'elle respire et les aliments qu'elle reçoit déterminent la direction et le développement de ses facultés. On a beau faire : on est de son temps et de son milieu, et ceux qui les dominent le sont peut-être encore plus que tous les autres. Eh bien ! le déiste prétend le contraire ; anglais, il est naturellement enclin à de grands préjugés, malgré sa raison vigoureuse et une certaine probité intellectuelle ; anglican, il a sucé les traditions de son Eglise avec le lait ; enveloppé d'une philosophie sensualiste, il ne saurait échapper à ses influences. Et cependant il prétend pouvoir faire abstraction de toutes ces influences, les unes plus inévitables que les autres, remonter librement au berceau du genre humain, lui rendre sa religion primitive et, — notons-le bien, — non par un don surnaturel qui l'élève au-dessus du commun des hommes, mais par le seul effort de son esprit, par le jeu naturel de ses facul-

tés qui ne relèvent que d'elles-mêmes. Bref, le déiste est, à ses propres yeux, avec une bonne foi naïve, un homme affranchi de tout préjugé, et tirant la religion pure de son fonds pour en doter l'Eglise et l'humanité.

C'est dire qu'il manque absolument de sens historique. A ses yeux la religion n'est pas le patrimoine d'un long passé d'efforts et de sacrifices; sortie toute faite du cerveau humain dès l'origine du monde, elle n'a pas d'histoire; elle est transmise d'âge en âge comme un dépôt étiqueté et cacheté; on ne se doute pas qu'elle n'existe nulle part sur la terre à l'état de produits tout fabriqués, mais que comme le vrai, le beau, le droit, le bien, elle est éternellement en train de se former, qu'elle n'est qu'entant qu'elle devient. Ecoutons Chubb (pag. 171) : « La véritable religion est la même dans tous les temps et dans tous les pays. Si quelqu'une des autres planètes est habitée par des créatures qui soient placées dans les mêmes circonstances que nous et qui aient des relations pareilles aux nôtres, elles doivent nécessairement avoir la même religion que nous. » On le voit, l'auteur n'a pas la moindre idée de la loi de l'évolution de la religion; tous les changements qu'elle a subis ne sont qu'autant de détériorations de sa pureté primordiale; elle a commencé par être parfaite et définitive. Ce qui revient à dire qu'en fait de religion on a eu une conduite directement contraire à celle qu'on a eue en fait de vêtement, de logement et de nourriture, bref, de civilisation. Ce n'est pas tout. Pardonnons à cet ouvrier gantier qui s'appelle Chubb de n'avoir aucune idée des langues originales de l'Ancien et du Nouveau Testament, ni de tout ce qui est écrit dans une langue autre que l'anglais, ni des règles de la critique et de l'exégèse. (Pag. 168.) Adressons-nous à l'adversaire habile de Clarke et de Bentley, à Collins. Il affirme gravement que les évangiles ont été altérés. Quand et par qui? Par l'empereur grec Anastase Ier, au VIe siècle, d'après un passage de Victor, évêque de Tunes. Il s'imagine ainsi qu'il était possible, longtemps après que les Pères avaient fait d'innombrables citations de l'Evangile, d'en remanier entièrement le texte et dans tous les pays, sur le caprice d'un empereur.

(Pag. 108.) Au reste les adversaires du déisme employaient les mêmes procédés. Le pieux arien Whiston, qui passait pour un célèbre orientaliste, versé d'ailleurs dans toutes les sciences, soutenait la thèse que les Juifs, pour nuire à la prédication des apôtres en la rendant suspecte d'imposture, avaient altéré les passages messianiques de l'Ancien Testament; que dans le cours du IIe siècle de notre ère, ils les avaient remaniés non seulement dans le texte hébreu, mais encore dans celui des Septante. (Pag. 112.) A cet égard les partis en présence n'avaient rien à se reprocher : partout manque total d'intelligence à l'égard de l'antiquité.

Cette ignorance et ce mépris de l'histoire ouvrirent un large passage aux raisonnements aprioristiques. On connaît la méthode scolastique de la foi d'autorité : elle consiste à raisonner sur les prémisses posées par l'autorité, admises sur la foi de cette autorité et dès lors placées au-dessus de toute critique. Un phénomène analogue se constate chez les déistes. Partant de la notion, à leurs yeux incontestable, qu'ils se sont faite de Dieu, ils se mettent à tracer le plan divin avec toute l'assurance d'un homme « qui a connu la pensée du Seigneur et a tenu conseil avec lui, » ou plutôt avec toute la témérité d'un mortel qui oublie qu' « il est d'hier et qu'il ne sait rien. » Ecoutons Tindal : Dieu étant juste et bon, a dû donner au genre humain dès la création une certaine loi. Cette loi devait rendre l'homme capable d'être agréable à son Créateur, ce qui est le but de la religion. Cette loi a dû être absolue, de plus claire et intelligible, adaptée à la nature de l'homme, bref, elle a dû être ce qu'il y avait de meilleur. Donc la meilleure religion n'a pu être que cette loi elle-même et par conséquent le christianisme est aussi ancien que le monde. (Pag. 153.) Il est difficile de jeter un défi plus insolent à l'histoire, de méconnaître plus grossièrement la loi du développement et de se faire une idée plus arbitraire de Dieu au nom des prétendues exigences de la raison.

On prévoit ce que la vie religieuse doit devenir entre de telles mains, ce rapport filial de confiance et d'amour dont Jésus-Christ a fourni l'idéal, afin que nous aspirions à le réali-

ser dans notre mesure, à notre tour, par son Esprit. Au fond, tout le christianisme est là. Eh bien! Le déisme est incapable de le donner. D'abord, dans son système, la divinité n'est autre chose que le premier anneau de la grande chaîne des causes et des effets, la cause première, mais non la cause permanente et immanente de tout ce qui est et de tout ce qui se développe. Dieu est un Dieu de loin et d'autrefois, non le Dieu de près et d'aujourd'hui, en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être. Pénétré de cette idée de Dieu, on peut l'honorer et le craindre, comme Créateur, Législateur et Juge; mais on ne saurait, comme l'homme vraiment religieux, « se savoir en Dieu et Dieu en soi. » D'ailleurs le déiste ne cherche guère dans la religion que son enseignement moral; la moralité étant le but dont la religion est le moyen, on obtient, comme essence de la religion, l'accomplissement des devoirs envers Dieu et envers les hommes. Il en résulte une religion légale ou bien une morale à peine ou nullement religieuse qui se substitue à la religion vivante, mais ne la remplace pas. Sans cette ouverture dans l'infini qui s'appelle la foi, l'homme languit au sein de la plus pure morale, comme dans un air dépourvu d'oxygène.

Il n'est donc pas étonnant que le déisme n'ait pas fondé de communauté religieuse. Toland nous raconte (pag. 74) qu'il existe une société de libres penseurs « qui, affranchis des religions existantes, discourent sur toutes choses dans une parfaite liberté et exempts de toute espèce de préjugés. » Jugeant même un culte indispensable, on créa une liturgie; le président officie, les autres donnent les répons; on fait la lecture de quelques fragments de Cicéron et on destine au chant quelque ode d'Horace, sous l'invocation solennelle de la philosophie, source de toute lumière et de toute vie pour l'humanité. Il ne paraît pas que cette nouvelle forme de culte ait été jamais sérieusement en usage; Toland est allé finir sa vie dans la retraite et est mort en vrai sage de l'antiquité [1]. Sous ce rapport, les théo-

[1] Un autre essai de se constituer en Eglise, tenté en 1776 par David Williams, a également échoué. Comp. E. Haag, *Histoire des Dogmes chrétiens*, I, pag. 421.

philanthropes, plus religieux, ont été plus heureux pendant leurs trois années d'éphémère existence, que les déistes anglais pendant un siècle. Le déisme, avec sa conception d'un Dieu qui règne et ne gouverne pas, ne saurait satisfaire les besoins de prière, d'amour, de confiance qui sont caractéristiques de la piété. L'inspiration, l'enthousiasme, le souffle n'appartiennent qu'à la foi au Dieu vivant, à ces âmes qui sont « le temple de Dieu. » Il y a plus. Une Eglise est un principe spirituel qui se compose de deux choses : l'une, dans le passé, est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre, dans le présent, est le consentement mutuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu. Eh bien ! les déistes n'avaient aucun passé religieux ou, pour parler plus exactement, ils répudiaient sciemment et obstinément, autant qu'il dépendait d'eux, celui qu'ils avaient. Et quant au présent, aucun lien commun ne les unissait, si ce n'est celui de la haine commune vouée à l'Eglise et de la résolution commune d'écraser, s'il était possible, cette infâme !

V

Cette dernière réflexion nous conduit à l'examen des dispositions morales qui caractérisent les déistes anglais. C'est un triste inventaire que nous avons à dresser ici ; mais si on ne saurait le justifier, il faudra au moins s'efforcer de l'expliquer. Si les déistes avaient pu se convaincre que la foi au caractère absolu de leur vérité est au fond celle de l'enfance qui n'admet pas de nuances ; que, ne distinguant pas d'abord la réalité de l'idée qu'il s'en fait, l'homme a pleine foi aux vues de son intelligence et confond sa croyance et la vérité telle qu'elle est en elle-même ; qu'enfin l'expérience corrige cette naïveté de la foi, certes, ils auraient rougi de leur témérité et auraient fait amende honorable ; mais, comme nous l'avons déjà remarqué, la foi à la vérité absolue, la confusion de la certitude et du vrai étaient dans l'air ; les déistes n'ont pu y échapper.

Signalons d'abord le dénigrement qui les porte à ne voir que la fraude dans les religions existantes et à soutenir que tout ce

qu'elles contiennent de plus que la religion dite naturelle n'est qu'imposture. Le fait est assez connu pour nous dispenser de citer beaucoup d'exemples. A entendre Woolston (pag. 132), c'est par suite d'un arrangement intervenu entre les autorités juives et les disciples que la pierre qui fermait le tombeau vide du Christ fut scellée. Ailleurs, suivant le même auteur (pag. 137), Jésus, voyant qu'il ne pouvait échapper à la mort, déclara que d'après les prophètes, le Messie devait mourir sur la croix et ressusciter le troisième jour; telle est la base du complot qui réussit entre les mains des apôtres, fondateurs d'un royaume de prêtres. Woolston veut au besoin modifier son jugement en faveur de Jésus pour en faire retomber le poids sur les disciples : il n'est pas nécessaire, dit-il, de soutenir que Jésus a été lui-même un imposteur ; il a pu être un enthousiaste ; ses disciples peuvent avoir été les seuls auteurs de la fraude qui a si bien réussi. Blount, pour montrer comment, à propos de tous les héros religieux, comme à propos de Jésus, on a colporté des récits de miracles les uns aussi peu dignes de foi que les autres, mettra sur la même ligne Jésus et le thaumaturge du premier siècle, Apollonius de Tyane, illustré par son biographe Philostrate (pag. 33). Observons cependant que ce procédé indigne s'explique par l'état des esprits. Quand on a appris à considérer l'histoire comme le théâtre du lent développement de l'humanité, sous le rapport religieux comme sous tous les autres, on peut comprendre le droit historique d'idées qu'on ne partage pas. Mais il en est tout autrement lorsque, placé au point de vue de la vérité absolue qu'on prétend posséder, on interroge les traditions de l'histoire et qu'on pose la question : sont-elles vraies ou fausses? Lorsqu'on est forcé de considérer comme l'effet de l'imposture ce qui s'annonce comme l'œuvre de Dieu et ce qu'on considère soi-même comme erreur ; on voit le passé à travers le prisme de ses convictions personnelles. Il faut, pour comprendre l'histoire, commencer par se défaire de l'illusion qu'il y a une vérité absolue, qui a également existé pour tous les hommes dans tous les temps. Les sens, les facultés, la conscience sont pour l'homme la seule mesure possible du vrai. Le vrai c'est

ce qui lui paraît vrai et jamais il ne dépendra du bon plaisir d'un homme de décider ce qu'il reconnaîtra pour vrai. Pour chaque individu, comme pour chaque génération humaine la vérité dépendra de sa constitution, de son milieu, de ses destinées, de l'influence des grands hommes, des traditions du passé. C'est pour avoir ignoré ces faits incontestables que les déistes ont été si injustes envers le christianisme. Herbert est placé en face d'un christianisme qui attribue à la révélation surnaturelle de Dieu le dogme de la Trinité comme un mystère qu'il faut accepter les yeux fermés et il n'hésite pas un seul instant à crier à l'imposture. Et pourtant, il est incontestable que ce qu'il appelle imposture a été une vérité dont on faisait dépendre toute foi en Dieu et toute religion. Tant il est vrai que quiconque identifie *sa* vérité avec *la* vérité, ne peut voir dans le passé qu'un théâtre de la folie et de la perversité humaines.

Notons ensuite l'arme de la raillerie et du persiflage dont la plupart des déistes se sont servis dans leurs débats. On a beau dire que la raillerie est l'utile auxiliaire de la raison et que nous ne trouvons ici que la caricature du procédé que Pascal employa pour écraser les jésuites ; je ne saurais m'empêcher de penser que la légitimité de ce procédé en matière religieuse est bien sujette à caution ; et involontairement, en le voyant appliqué, je me rappelle les railleries du prétoire et les sarcasmes de Golgotha. Je n'allèguerai pas ici celui qui invoqua habituellement ce secours méprisable, Bolingbroke. Politicien retors et ambitieux, que les débauches avaient énervé à trente-huit ans, ennemi de la science autant que de la religion, il appartient à la période de la décadence du déisme anglais. Nous nous bornons à l'un de ses champions les plus éminents, à Shaftesbury, homme d'une culture toute classique, ennemi de la vie publique, ami de l'art et de la science. Il était né artiste, le beau est son idéal et pour lui la vertu se définit la beauté morale. Ouvrir les yeux à la beauté qui se déploie dans le monde matériel et dans le monde moral, c'est le moyen de s'ennoblir. On voit d'ici le contraste que présentent ces vues avec celles du christianisme traditionnel dont il est témoin et qui envisage l'homme comme un être déchu, privé de toute lumière et voué

à la malédiction. L'effet ne tarda pas à se manifester (pag. 77-80). C'était en 1708. Les Anglais étaient forts mécontents des réfugiés camisards que leurs vaisseaux venaient de débarquer sur leur territoire et qui continuaient toujours leurs extases cévenoles sous un autre climat. Il était question de les enfermer ou de les chasser, lorsque Shaftesbury entreprit de les sauver en les livrant à la moquerie du public. Telle fut l'origine d'une nouvelle théorie philosophique, l'épreuve par le ridicule, la méthode caractéristique de notre auteur : « Que nous sommes barbares, s'écrie le lord libéral, nous autres Anglais tolérants ! car non contents de refuser à ces prophètes fanatiques l'honneur d'une persécution, nous les avons tournés en dérision. On m'assure qu'on les joue sur le théâtre de marionnettes de la foire de Saint-Barthélemy. Sans doute, ces voix étranges qu'ils font entendre et ces agitations qu'ils éprouvent, sont bien rendues par des fils de métal et par le son des chalumeaux. Tant que notre foi durera, je garantis à notre Eglise nationale que jamais enthousiastes ou marchands de prophéties et de miracles ne seront dans le cas de se mesurer avec elles. » Si l'on peut hésiter encore sur la nature et la portée de ces railleries et les attribuer uniquement au noble désir de plaider la cause de chrétiens ridicules peut-être, mais toujours respectables et toujours dignes de pitié, l'illusion s'évanouit lorsqu'on tombe sur une boutade comme celle-ci : « Un bon chrétien qui s'imagine ne croire jamais assez peut tellement étendre sa foi qu'elle embrasse non seulement les miracles de l'Ecriture et de la tradition, mais encore les contes bleus que débitent les vieilles » (pag. 81). Ailleurs l'auteur complimente les auteurs sacrés sur leur *humour*, leurs joyeusetés : « Les discours de Jésus, dit-il, sont remarquables par un certain air de festivité, qui émeut l'esprit d'une manière plaisante » (pag. 88). Convenons qu'il est difficile de se persuader du sérieux des sentiments religieux d'un homme qui est capable de tourner ainsi en ridicule la piété, ses objets sacrés et ses organes persécutés. Je ne puis voir ici qu'une légèreté profane dans l'étude des choses saintes et l'insuffisance complète du sens esthétique qu'on veut substituer au sentiment religieux.

Malheureusement, nous n'avons pas tout dit encore : la mauvaise foi joue aussi un rôle déplorable chez les déistes anglais. « On en pourrait citer cinquante exemples, » dit M. Sayous (pag. 126). Nous nous bornerons à un ou deux échantillons. Saint Augustin dit qu'il avait été utile d'ajouter les prophéties aux miracles, parce que les gens de mauvaise volonté ne pouvaient pas dire des prophéties ce qu'ils disaient des miracles, qu'elles étaient dues à la magie. Comment Woolston arrange-t-il cela ? « Saint Augustin dit que les miracles de Jésus-Christ pouvaient être attribués à l'art magique et accomplis par cet art » (pag. 126). — Une des idées favorites de Woolston est que l'acception littérale de la résurrection de Jésus-Christ est absurde, mais qu'il faut entendre par ce fait la résurrection mystique de Jésus hors du tombeau de la lettre, de la loi et des prophètes. Libre, sans doute, à Woolston d'avoir cette opinion et de l'énoncer ; mais ce qui ne l'est pas, c'est de dire que les Pères l'ont ainsi entendu et de citer à cet effet le passage de saint Augustin : le Seigneur est ressuscité afin de nous fournir l'image d'une résurrection future. Comme si Augustin avait mis en question la résurrection corporelle ! Le même procédé est appliqué à un passage d'Origène : Le tombeau du Christ, dit ce savant ami de l'allégorie, est la figure de l'Ecriture sainte, dont la solide lettre, pareille à un roc, renferme les mystères de sa divinité et de son humanité. Vous le voyez, dit Woolston, la résurrection du Christ n'est qu'une allégorie (pag. 135).

Dénigrement, raillerie, mauvaise foi, voilà donc les taches odieuses qui ne défigurent que trop ordinairement l'œuvre collective des déistes anglais. En vérité, on respire, lorsque Herbert, doutant s'il pouvait publier son livre *de Veritate*, ne recula pas devant une superstitieuse inconséquence, se jeta à genoux pour demander à Dieu un signe sensible et estima sa prière exaucée, après avoir recueilli des sons harmonieux, comme la terre n'en connaît pas (pag. 15). Autant le dénigrement de Collins nous froisse, la raillerie de Shaftesbury nous glace, la mauvaise foi de Woolston nous révolte, autant l'illuminisme de Herbert nous touche et nous attire. Il fait bon sentir battre la foi, fût-elle enfantine, ne fût-ce que pour un mo-

ment, sous cette cuirasse glaciale du syllogisme et de l'abstraction.

VI

Il nous reste une dernière lacune du travail de M. Sayous à combler : il faut conclure. Nous indiquons quelques considérations en abandonnant à nos lecteurs le soin de les développer et de les multiplier.

Ma première conclusion concerne la guerre faite au christianisme. Les libres penseurs de nos jours, qui attachent encore du prix à la religion, demandent, à l'instar des déistes anglais, à répudier la tradition biblique autant que celle de l'Eglise chrétienne : la Bible, le document le plus remarquable de l'histoire de la sainteté parmi les hommes, avec lequel aucun livre ne peut rivaliser pour la richesse et l'élévation de la pensée religieuse ; les symboles, celui de la croix, c'est-à-dire de l'idéal le plus élevé de dévouement sur cette terre de souffrance ; celui du baptême et celui de la cène qui rendent l'immense service de parler aux yeux et de concentrer dans un drame court et simple la richesse complexe de la pensée et du sentiment religieux ; les fêtes de Noël, du Vendredi saint, de la Pâque, de la Pentecôte qui, dépouillées de leur acception grossière, offrent une source si riche à la contemplation religieuse ; les dogmes de l'Eglise même qui sous une forme très récusable expriment un ordre de vérités incontestables, la parenté de Dieu et de l'homme (incarnation), l'inviolabilité de la loi morale (satisfaction), la certitude du pardon divin (prédestination). Nos libres penseurs religieux veulent rompre avec tout ce passé, n'écouter, comme ils se l'imaginent, que leur raison et ressusciter ainsi la religion dite naturelle. Que l'histoire du déisme anglais leur apprenne l'inanité d'une pareille entreprise ! Nous avons vu que ces efforts, qui passaient pour si rationnels, n'ont pu fonder rien de sérieux pour remplir un culte, inspirer la prédication, enflammer le zèle missionnaire, présider à l'éducation de la jeunesse. C'est que les novateurs ne s'étaient pas rattachés au tronc maternel pour y puiser la sève généreuse qui n'avait pas cessé d'y circuler ; ils se sont trouvés comme

déracinés, suspendus dans le vide, réduits à des aspirations individuelles, sans communication avec le gros de leurs frères dont ils avaient désappris la langue. Ajoutons cependant que s'ils ont peu profité eux-mêmes de leurs efforts, ils ont rendu involontairement de grands services à l'Eglise, en posant les questions d'une manière plus nette, en montrant l'insuffisance des arguments avancés par la théologie chrétienne, en insinuant à l'esprit chrétien asservi la conscience de son indépendance en face du système dogmatique de l'Eglise, en entraînant l'orthodoxie sur le terrain de la discussion, mortel au principe autoritaire. Nous ferons bien de nous en souvenir toutes les fois que les attaques dirigées contre le christianisme ne laissent entrevoir à notre vue troublée que des pertes stériles et des ruines irréparables.

Fixons ensuite les yeux sur la défense du christianisme; c'est la seconde conclusion. On le sait, l'Eglise épiscopale fut le produit d'une transaction entre deux tendances: la tendance traditionnelle, sacerdotale, catholique y est représentée par l'institution de l'épiscopat, les formes du culte, la liturgie; la tendance novatrice, inspirée du calvinisme suisse et français, s'exprima dans les trente-neuf articles qui forment la confession de foi de l'Eglise d'Angleterre. On sent combien cette hiérarchie et ce dogmatisme devaient choquer les esprits indépendants et provoquer leurs protestations. L'Eglise ne s'en soucia pas et ses défenseurs prétendirent se maintenir sans faire de concessions raisonnables et sans introduire de sages réformes. Ils conjurèrent la tempête pendant un siècle; mais dans la première moitié du nôtre on vit se former dans l'Eglise anglicane, sous les auspices d'Arnold et de son disciple Stanley, un troisième parti, à côté de ceux qui l'avaient précédé; à côté de la haute (*high*) Eglise, représentée de nos jours par le puséysme, et de la basse (*low*) Eglise, représentée par les évangéliques, s'est formée l'Eglise large (*broad*), comprenant ceux qui reconnaissent les droits de la raison, et qui cherchent à mettre les croyances religieuses en harmonie avec les résultats constatés du savoir humain [1]. Ainsi l'Eglise la plus récalcitrante

[1] Tout récemment, à l'occasion de la mort de Darwin, d'éminents mem-

au progrès n'a pu à la longue fermer la porte à la critique. D'abord on s'épouvanta, on se récria! peu à peu on s'enhardit jusqu'à regarder le monstre en face, et la confiance revint lorsqu'on vit des hommes comme Coleridge, Hare, Arnold, Stanley, Jowett, concilier une piété non douteuse avec une sincérité hardie. Aujourd'hui l'Eglise anglicane compte dans son sein des représentants aussi pieux que savants de l'indépendance théologique. Et si l'étroitesse et le fanatisme s'efforcent de temps en temps de ravir cette liberté à ceux qui en jouissent et en usent, l'autorité compétente a su jusqu'ici l'assurer à l'Eglise, en sorte que la proscrite a obtenu sa place au foyer et se la revendique. C'est ainsi que l'Eglise d'Angleterre se met à réparer, quoique tardivement, le mal immense qu'elle avait fait à la cause de l'Evangile par son despotisme clérical et son dogmatisme aveugle. Tant il est vrai que s'il est funeste de répudier la tradition, il ne l'est pas moins de la conserver obstinément dans son intégrité, en persistant à confondre la foi avec le dogme et à attacher plus d'importance à la lettre qu'à l'esprit. Que les Eglises qui croient se garantir en s'enfermant dans le passé, reçoivent instruction. A la longue, l'effort est impuissant. Rien ne le prouve mieux que la question du miracle. La Réforme avait supprimé avec l'Eglise surnaturelle le miracle ecclésiastique, mais elle avait laissé subsister le miracle biblique. Jusqu'au siècle dernier, il répondit à toutes les objections. Aujourd'hui, les arguments de cet ordre sont compromettants et tandis que le miracle servait jadis à prouver, c'est lui qui a maintenant besoin de preuves. D'ailleurs tel qui hésite encore à le nier en théorie, n'en fait nul usage en pratique. Il est vrai que la liberté n'est pas plus que l'autorité une garantie assurée contre l'erreur et que les résultats de la critique religieuse peuvent différer d'un individu à l'autre; mais cette diversité de résultats ne saurait former une objection contre la méthode elle-même, si ce n'est pour ceux qui prétendraient enlever la vérité à ses conditions subjectives d'exis-

bres du clergé anglican ont témoigné publiquement leur sympathie pour les travaux de cet illutsre savant, tant dans l'abbaye de Westminster que dans l'église de Saint-Paul.

tence et l'homme à la possibilité de l'erreur et du péché. Disons que rien ne doit surpasser notre respect pour les objets de la foi vivante d'un homme, si ce n'est notre respect pour la vérité même; or l'examen ne dissout pas tout ce qu'il touche et la vérité défie l'investigation.

Mais un résidu de la critique, obtenu par voie d'élimination, n'est pas encore la vie, direz-vous. Tel savant critique en est dénué, tandis que tel autre esprit inculte la possède. Rien n'est plus vrai. Le christianisme qui n'est que rendu transparent pour l'esprit et conforme à la raison, ressemble beaucoup au déisme et en a toute la maigreur et la stérilité, sans vie et sans chaleur. La puissance qu'une croyance exerce réside avant tout dans son contenu religieux; c'est là qu'il faut avant tout chercher l'avenir du christianisme. Voilà la dernière conclusion que m'inspirent les conflits qui nous ont occupés. Les déistes n'avaient semé que l'incrédulité; le scepticisme et la licence régnaient dans les classes supérieures, tandis que le peuple restait plongé dans une espèce de barbarie. Le clergé latitudinaire et aristocrate ne se souciait pas de se déranger. Les prédicateurs ne connaissaient que trois thèmes de discours : les vérités de la religion naturelle, les preuves de la révélation, les lieux communs de la morale. C'est alors, comme M. Sayous l'a rappelé brièvement, que quelques jeunes gens, étudiants à Oxford, se sentirent appelés à ranimer la foi mourante. John Wesley et George Whitefield devinrent en 1730 les chefs du mouvement. Animés d'un zèle apostolique, ils allèrent de lieu en lieu, prêchant en plein air, honnis de tous, affrontant les masses irritées, essuyant des injures et des coups, en continuel péril de la vie, mais réunissant parfois jusqu'à vingt et trente mille auditeurs, triomphant des obstacles à force de dévouement et d'enthousiasme, fondant une société religieuse qui a vivifié toutes les autres et étendu son influence jusqu'à l'Eglise établie, sur sa doctrine, son clergé, ses missions. C'est ce mouvement religieux qui a changé la face de l'Angleterre. Oui, l'Angleterre telle que nous la connaissons aujourd'hui, avec sa littérature pudique et grave, avec son langage biblique, avec sa piété nationale, avec ses classes moyennes dont la moralité exemplaire fait la

force du pays, cette Angleterre est l'œuvre du méthodisme de Wesley. Ainsi l'Esprit « vient des quatre vents, souffle sur les morts et ils revivent. » L'œuvre divine accomplie au siècle passé ne pourrait-elle pas se répéter dans le nôtre? Ne pourrait-il pas se produire un vaste ébranlement des consciences analogue aux mémorables mouvements de pénitence et de conversion où les générations précédentes se sont retrempées, mais dépouillé d'un vêtement étroit et suranné? L'homme étant essentiellement religieux, la société religieuse n'est-elle pas un fait aussi naturel, aussi inévitable que la société civile? N'est-il donc pas permis d'espérer de nouveaux prophètes assortis aux temps nouveaux? l'Esprit par lequel « Christ s'est offert lui-même à Dieu sans tache, » n'est-il pas « l'esprit éternel? » Mais puisque personne n'en connaît le jour, ni l'heure, tenons-nous prêts à mettre la main à l'œuvre lorsque Dieu nous en donnera le signal, sans jamais désespérer de cette grande Eglise de l'avenir qui, plus belle, plus sainte, plus hospitalière que les Eglises anciennes, se composera de toutes les âmes qui croient, espèrent et aiment.

F.-C.-J. VAN GŒNS.

LIBERTÉ ET NÉCESSITÉ [1]

Conformément à la loi de la pensée qui est en nous, nous cherchons à relier ce qui est passé à ce qui est présent et ce qui est présent à ce qui est à venir, par la catégorie de la causalité. C'est ainsi que le présent nous apparaît comme effet du passé le plus rapproché et en même temps comme cause du plus proche avenir. La cause et l'effet sont, d'après les formes de la pensée qui nous sont inhérentes, dans un rapport tel qu'une cause déterminée ne peut produire qu'un effet déterminé, puisque un effet sans une cause suffisante qui le détermine est pour nous inconcevable. Mais si l'on accorde comme absolument juste le principe, seul conforme à notre pensée, que tout phénomène doit avoir sa cause suffisante, si l'on accorde de plus que les lois qui régissent notre pensée sont infaillibles, il s'ensuit nécessairement que les conditions nécessaires pour le présent et l'avenir sont déjà données dans le passé. Un lien causal ininterrompu serait ainsi à la base de tous les événements, un enchaînement de causes et d'effets qui devrait se perdre dans l'infini du passé d'un côté, dans l'infini de l'avenir, de l'autre. Cet enchaînement de causes devrait être infini, parce que dans notre esprit la prétention de chercher une cause à toute chose, d'exiger un effet pour toute cause, est fondée. Une cause première, bien qu'en dernière instance nous devions l'accorder, ne convient pas à notre pensée, qu'on l'appelle Dieu, nature ou nécessité, parce qu'elle est quelque chose qui n'a point de cause.

[1] Conférence, faite le 28 mai 1881, à la Société de philosophie de Berlin, par le Dr Eugène Dreher de l'université de Halle, Wittemberg. Traduite du journal d'Ulrici : *Zeitschrift für Philosophie*, 1881.

Tous les phénomènes matériels et psychiques devraient également s'accommoder de ce lien de causes, du moins dans la forme générale dans laquelle il est exprimé ici ; ce qui ne veut pas dire, pour couper court à tout malentendu, que la nature de la causalité soit la même pour les deux sortes de phénomènes, puisque la causalité spirituelle, si l'on se place à un point de vue dualiste, doit être d'une autre nature que la causalité matérielle.

Mais la tâche de la philosophie n'est pas seulement de rechercher des axiomes lumineux pour en tirer conclusion sur conclusion, elle doit soumettre à l'épreuve des faits les conséquences déduites, tout comme elle doit soumettre les axiomes eux-mêmes à une analyse pénétrante.

Pour le problème de la causalité, nous aurions donc à examiner premièrement jusqu'à quel point on peut mettre d'accord le lien causal présupposé avec les phénomènes qui se présentent à nous et secondement quelle justification on peut donner de ce principe de la raison suffisante.

Mais tous les phénomènes que nous percevons se partagent, conformément à la nature de notre entendement, en deux groupes : nous les percevons sous les formes de l'espace ou du temps, c'est-à-dire que les uns se présentent à nous comme les formes du mouvement de quelque chose que nous appelons la matière, au sens le plus étendu du mot, et que les autres, sous la forme du temps, se présentent à nous comme des états d'activité de notre âme. Il en résulte que nous devons soumettre la force de l'axiome de la raison suffisante à l'épreuve des phénomènes matériels aussi bien que des phénomènes spirituels.

Par phénomènes matériels nous entendons les changements dans l'espace que subissent sous l'influence de forces la matière ou, ce qui revient ici au même, les parties d'un corps, ses molécules ou ses atomes.

Par force, le naturaliste entend la cause qui ne peut être expérimentée d'un mouvement, que cette cause soit inhérente dès l'origine à la matière en mouvement, ou qu'elle lui soit communiquée, par transmission, du dehors.

Mais comme l'essence de la force reste cachée à l'examen, nous devons regarder les manifestations provoquées par la force, c'est-à-dire le mouvement ou l'*effet* de la force, comme son symbole et conclure du mouvement au mouvement, au lieu de conclure de la force à la force. D'après cette méthode, un premier mouvement nous apparaît comme la cause d'un autre mouvement et nous regardons le mouvement comme le moteur de la nature inanimée. En nous basant sur l'axiome de la totalité fixe du mouvement dans l'univers, nous sommes en droit de supposer que tout phénomène matériel est l'effet nécessaire d'influences précédentes.

La mécanique théorique, expliquée par l'expérience, nous enseigne, dans la loi du parallélogramme des forces, qu'un point (soit un corps, ici synonyme de corps) obéit invariablement à une même résultante, quelles que soient les forces diverses qui exercent sur lui des influences différentes. Cette loi a été jusqu'ici la source des découvertes les plus profondes en physique et a produit chez tous les naturalistes la conviction qu'en dernière analyse tous les phénomènes matériels se réduisent en phénomènes du mouvement, phénomènes auxquels on devra, cela va sans dire, appliquer la loi de la causalité la plus absolue. Ainsi, parmi les chimistes, nul ne doute que de mêmes matières, dans des conditions premières égales, il ne sorte toujours identiquement les mêmes produits, parce qu'on conçoit la réalisation de nouvelles combinaisons comme la transmutation des atomes qu'on suppose se trouver dans la matière. Ainsi encore le minéralogue est fermement persuadé qu'un minéral ne se cristallise d'une manière déterminée que dans des conditions également déterminées.

L'axiome de la raison suffisante paraît donc être parfaitement soutenable pour expliquer les faits matériels, du moins n'avons-nous jusqu'ici aucune raison de douter de sa solidité, puisque, comme nous l'avons démontré, ce principe, d'une part, correspond à notre intelligence et, de l'autre, n'est pas contredit par l'expérience.

Il en est autrement si nous essayons d'appliquer la loi d'une causalité absolue aux faits de l'ordre psychique. Toutes les

fois que notre volonté est mise en cause, nous avons le sentiment indestructible que cette volonté est libre jusqu'à un certain point, quelque étroites que puissent d'ailleurs être les limites qui bornent cette liberté. Cette liberté, éprouvée par nous, paraît déchirer violemment le lien de causalité que nous devons admettre entre le passé, le présent et l'avenir, et nous donne ainsi le sentiment exalté d'une détermination de nous-même, sentiment si puissant que beaucoup de penseurs ne songent même pas à appliquer aux faits de l'âme la loi absolue de cause et d'effet que la logique exigerait, et que d'autres savants qui reconnaissent cette loi même dans le domaine de l'esprit se ménagent toutefois une porte de derrière pour échapper à ses conséquences anéantissantes. J'appelle ces conséquences anéantissantes, parce que, du moment où les phénomènes psychiques seraient soumis au lien causal dans son acception absolue, nous, êtres doués de sentiment, de pensée et de volonté, descendrions à l'état d'automates. Nous serions des automates, parce que chacun de nos sentiments, chacune de nos pensées, chacun de nos actes était donné dans le calcul de l'univers avant que nous soyons entrés dans l'existence, parce que toutes nos décisions étaient déjà déterminées, alors que nous hésitions encore sur le choix à faire. La conception matérialiste, d'après laquelle l'esprit est la résultante de la matière combinée d'après certaines conditions, était nécessairement amenée à nier la liberté de l'esprit. En quoi faisant, elle provoqua la colère d'éminents naturalistes ayant une culture philosophique, comme les von Schleiden, Ruete et d'autres qui cherchèrent à sauver la liberté de l'esprit en démontrant, d'une manière spirituelle et irréfutable, par des exemples de l'expérience psychologique et physiologique, que les mêmes causes matérielles pouvaient avoir des effets psychiques différents suivant les sujets. Ces démonstrations, d'un haut intérêt dans le domaine psychologique, ne mettent pourtant point absolument hors de doute la liberté de l'esprit, parce que les preuves de cette nature considèrent l'âme comme une abstraction vide, et non comme un quelque chose qui possède et oppose aux influences matérielles des vues et des

conceptions dont il a ou n'a pas conscience; or c'est cette dernière conception de l'âme qui, d'après les prémisses indiquées, apparaît comme la juste. Aussi ces réfutations furent-elles capables de combattre le matérialisme, mais ne suffirent-elles point pour décider l'antique problème de la liberté morale en faveur de ceux qui cherchent à échapper au sentiment oppressif d'une nécessité éternelle embrassant tout, par l'acceptation d'un principe de non-causalité, comme la liberté, mais qui le font aux dépens de la connaissance expérimentale qui se puise exclusivement dans le système de la causalité absolue. Nous ne trouvons pas mieux fondé le principe par lequel on cherche à appuyer la liberté de l'esprit, en disant que si la nécessité régnait seule nous n'aurions de critère pour aucune vérité et que la morale qui est basée sur une conviction libre devrait être niée. A cette objection, on pourrait répondre qu'en effet nous n'avons peut-être pas de critère pour la vérité, parce que chacun n'admet comme vrai que ce qu'il est obligé d'admettre pour vrai par l'organisation de son esprit et les circonstances qui influent sur lui, et que celui-là seul pense justement dont les facultés sont constituées de telle manière et chez qui les circonstances se rencontrent de telle façon que les fonctions de sa pensée soient l'expression de la nécessité qui détermine tout. On peut appliquer le même raisonnement à la morale. Celui-là seul sent, pense et agit avec justice, dont les pensées et les actions correspondent à une idée plus ou moins claire que nous avons de la justice et d'après laquelle nous jugeons de la valeur morale de l'homme.

Il va de soi que des scrupules esthétiques ou moraux ne doivent point arrêter la marche des recherches scientifiques, car celui qui, comme le philosophe, cherche la vérité pour l'amour de la vérité, doit s'accommoder de ses lumières, qu'elles correspondent ou non à ses désirs; s'il n'en est pas capable, il doit périr. Ici, comme partout dans la lutte pour l'existence, règne la triste loi que cela seul qui est à la hauteur des circonstances subsiste.

Mais ce que nous venons de dire nous engage à soumettre ces problèmes fatals à une critique d'autant plus minutieuse,

afin de nous rendre mieux compte de la valeur que nous leur accorderons dans notre manière d'envisager le monde. Je disais précédemment que le sentiment d'une certaine liberté de volonté s'affirme d'une manière incontestable dans toutes les positions de la vie, là même où le rêve, la folie ou l'idiotisme jettent leur voile sur la lumière de notre esprit. Mais la science nous montre à quelles illusions les sens sont soumis et que ces illusions peuvent se communiquer à l'ensemble de nos sensations, tellement que nous en soyons absolument dominés. Si, par exemple, appuyés sur le parapet d'un pont, nous regardons couler l'eau d'un fleuve, il ne se passe pas longtemps avant que nous ayons le sentiment distinct que le pont se met en marche, et nous avec lui, et pourtant nous savons que le pont n'a pas changé de position.

N'en serait-il pas de même en ce qui regarde le sentiment de notre volonté libre. A ceci on peut objecter que les illusions des sens cessent dès que les conditions qui les ont produites changent, tandis que le sentiment de la liberté subsiste dans toutes les circonstances diverses. Or, une illusion qui persiste à travers toutes les conditions les plus diverses n'est point une illusion, puisque nous ne sommes fondés à regarder comme illusion que ce qui disparaît quand les conditions normales reprennent leur empire. Mais, en ce qui concerne la liberté de la volonté, on pourrait élever contre ce raisonnement l'objection suivante : Dans tout acte de volonté, notre moi réagit sur les causes extérieures qui influent sur lui ; mais notre moi étant donné par avance avec sa manière d'être particulière, obéit, il est vrai, à la causalité qui lui est inhérente, mais ne possède pas le sentiment de sa propre causalité, parce que c'est nous-mêmes qui nous déterminons et que, par conséquent, notre volonté nous apparaît comme un acte de liberté relative, tandis qu'elle n'est en réalité qu'un acte d'une nécessité intérieure, que nous ne sentons pas. D'après ce raisonnement, nous serions forcés de regarder comme libre le facteur de notre volonté qui découle du moi, tandis que l'autre facteur, celui qui dépend du monde extérieur, nous apparaîtrait comme nécessité, alors qu'au fond, aussi bien le moi que le monde extérieur, obéissent

tous deux à la loi absolue de la causalité, tellement que nos sentiments, notre pensée et notre volonté sont déterminés par la même nécessité qui dirige dans leur cours compliqué les corps célestes et les fait arriver aux temps marqués aux différents points du firmament.

Il y a un autre fait qui parle en faveur de cette hypothèse et que nous voudrions recommander ici aux philosophes moralistes qui insistent tant sur la doctrine de la volonté libre. Ce fait, je l'ai observé très clairement dans l'analyse de mes affections (ou *affects*), c'est que nous honorons ou méprisons un homme non parce qu'il a employé au bien ou au mal la petite portion de liberté morale qu'il peut posséder, mais parce que nos sentiments sont déterminés à l'avance par le fait que nous attendons de lui quelque chose de bon ou de mauvais. Nous honorons ou méprisons donc l'homme pour lui-même, sans trop nous inquiéter de ce qui est chez lui le fait de la libre volonté. Ce n'est donc point ici essentiellement une lutte de la liberté de l'un contre la liberté de l'autre, mais une lutte entre deux principes dont nous sommes devenus les représentants sans la participation de notre volonté, par une éternelle nécessité.

Dans quelle mesure l'explication donnée est-elle suffisante pour faire comprendre le sentiment de la liberté de la volonté malgré l'affirmation d'une loi de causalité universelle? Je ne puis en juger; cependant la question de la causalité de la volonté est trop importante pour qu'on puisse se contenter de cette explication qui, je l'avoue franchement, a eu et a encore aujourd'hui, quoique à un moindre degré, quelque attrait pour moi. Essayons donc d'examiner l'axiome de la cause suffisante dans son essence propre et voyons s'il est inaccessible à tout doute. Pour pouvoir le faire, il faut commencer par poser la question de l'origine des axiomes.

Dans toute activité de notre pensée, nous trouvons sur notre route des hypothèses qui n'ont pas besoin de preuves et qui, en effet, ne sont pas susceptibles d'être prouvées, parce qu'elles se présentent à notre esprit avec une telle clarté qu'il nous semble que nous ne pourrions pas penser autrement, en sorte que nous les acceptons comme s'entendant d'elles-mêmes et

comme étant les principes nécessaires de toute pensée. Ces principes ou axiomes paraissent, à première vue, être des vérités innées dans l'esprit, des vérités primordiales. Cependant, si on les soumet à une analyse serrée, on se convaincra qu'elles ont été éveillées dans notre esprit par des perceptions des sens et qu'elles ont toutes pour origine un fondement sensible. Même les axiomes géométriques ne sont pas, comme le pense Kant, des à priori, lors même qu'on peut concéder que la conception de l'espace est innée dans l'âme. Mais comme cette conception ne nous aurait jamais donné l'occasion de faire des réflexions si elle n'avait été complétée par l'observation sensible (ce dont il est facile de se convaincre en cherchant à définir exactement les idées de point, de ligne, de plan, de corps ou de dimension en général), il faut bien admettre que l'observation sensible est indispensable à la formation de toute conception, de toute idée. *Inconsciemment* nous donnons comme base à l'observation des sens l'idée de l'espace. *Consciemment*, quand nous cherchons à nous en rendre compte, nous déduisons l'idée de l'espace de l'observation des sens. Et si nous admettons que l'observation sensible est nécessaire à la conception d'une idée, combien plus il en est ainsi pour la formation des axiomes ! Un axiome nous paraît même d'autant plus digne de confiance qu'il plonge ses racines dans une plus stricte observation sensible. Nous en donnons pour preuve l'axiome mathématique, qu'en additionnant des quantités égales avec des quantités égales, on obtient pour résultat des quantités égales aussi. Qu'on se mette par la réflexion en présence de cet axiome, on verra que pour le comprendre complètement il faut se faire une idée exacte de la notion de quantité. Or comme l'idée de quantité joue un rôle essentiel dans le principe de la causalité, parce que, d'après un autre axiome tout aussi certain, la cause et l'effet sont dans des rapports tels que la quantité dans la cause correspond toujours à la quantité dans l'effet, nous pouvons dès à présent soumettre la notion de quantité à un examen plus détaillé.

Par quantité on entend tout ce qui est susceptible d'être augmenté ou diminué lorsqu'on y ajoute ou en retranche des

parties. D'après cette définition la quantité se compose, en théorie, de parties. Or comme l'activité de la pensée est illimitée, nous pourrions poursuivre ce partage d'une quantité jusqu'à atteindre des parties qui, bien qu'elles-mêmes divisibles, seraient cependant égales à zéro, auquel cas nous devrions admettre qu'une quantité peut se composer d'éléments dont chacun serait égal à zéro et nous nous heurterions alors à une hypothèse qui est en contradiction avec les lois de notre pensée. Ou bien nous supposerons que le partage nous amène à des unités infiniment petites et naturellement indivisibles, auquel cas nous nous heurterons à ce contre-sens qu'il y a des quantités qui ne peuvent se diviser, même en pensée. Dans les mathématiques nous trouvons représentées ces deux conceptions qui s'excluent : la première dans les mathémathiques inférieures, la seconde dans les mathématiques supérieures ; dans ces dernières, la désignation de « supérieures » indique déjà l'emploi plus étendu de la notion de la grandeur différentielle, en place de la notion géométrique du point.

Nous voyons par là que les deux seules voies qui pourraient nous amener à comprendre complètement l'idée de grandeur, au lieu de nous faciliter l'examen de la tâche en question, nous engagent dans des contradictions, ou, pour parler autrement, nous conduisent à des antinomies qui, ayant leur fondement dans la nature de notre intelligence, ne peuvent être évitées. Aussi devons-nous concéder le fait que l'idée de quantité, renferme en elle-même une contradiction qui, parce qu'elle a sa source dans le seul attribut de la quantité, dans sa divisibilité, est préjudiciable à l'intelligence complète de la causalité.

Cette considération suffira pour prouver sans réplique que l'on ne peut accepter qu'avec certaines précautions l'axiome de la cause suffisante dans lequel l'idée de la quantité est en jeu. Et les précautions à prendre paraissent plus nécessaires encore, comme nous allons le voir, lorsqu'on cherche à analyser l'idée de causalité elle-même.

Par causalité nous entendons la relation de cause à effet.

Or, la cause et l'effet étant séparés par le temps, la relation de l'un à l'autre ne peut se trouver que dans le temps. Aussi l'état actuel des choses est l'effet du moment qui vient de s'écouler, comme, d'autre part, la cause de l'avenir prochain. Pour comprendre complètement le lien causal, il nous faut donc savoir ce qu'est le présent et ce qu'est le temps. On pourra dire que le présent est la limite entre le passé et l'avenir. En ce cas le présent est compris comme *valeur-limite*, égale à zéro ; et l'on pourrait comprendre ainsi comment le temps se compose de présents écoulés et à venir.

Remarquons ensuite que s'il était juste de concevoir le présent comme une simple ligne de démarcation entre le passé et l'avenir, la certitude de l'existence des choses, comme appartenant au présent, serait ébranlée, ce qui est une pensée irréalisable. Supposons, au contraire, que le présent est une partie de temps infiniment petite et indivisible, nous tombons dans la notion contradictoire de grandeurs indivisibles, même pour la pensée.

Il ressort de cela que l'analyse de l'idée de temps nous conduit à la même antinomie que l'analyse de l'idée de quantité, d'espace et de nombre, alors que nous nous enquérons des éléments qui sont à leur base. Or, cette question, nous ne pouvons l'éviter puisque l'idée de quantité renferme celle de divisibilité. Il ressort de ce raisonnement, que la conception que nous pouvons nous faire de la causalité manque, à la bien prendre, de toute rigueur. Dans la vie habituelle nous ne rendons pas compte, comme nous le devrions, du vague de cette conception, parce que nous sommes accoutumés dès l'enfance à user de la catégorie de la causalité. Et si nous examinons de plus près cette catégorie, nous devons donner raison à Hume, lorsqu'il affirme que nous ne l'empruntons pas aux phénomènes, mais que nous la leur donnons pour fondement. En effet, comme je ne sais pas de quelle manière le présent est relié au futur, je ne sais davantage comment la cause devient effet. De cette manière le lien causal que nous pensons distinguer dans le monde des phénomènes, n'est en réalité qu'une hypothèse conforme à la nature de notre pen-

sée ; ce qui n'exclut pourtant pas que quelque chose dans la « chose en soi » ne puisse répondre au lien causal, tout comme il est possible que nos modes de perceptions de l'espace et du temps trouvent des corrélatifs dans l'autre monde.

Un exemple expliquera mieux notre pensée : nous voyons une boule en mouvement toucher une autre boule au repos ; quand la rencontre des deux boules a eu lieu, nous voyons la seconde boule se mettre en mouvement, nous en concluons que le choc de la boule en mouvement a été la cause de la mise en mouvement de l'autre boule. Mais comment devons-nous nous représenter cette causalité ? uniquement sous la forme d'une communication de forces, par laquelle la boule en mouvement communique de la force à la boule en repos. Mais comment une communication de force est-elle possible ? c'est-à-dire comment le mouvement est-il possible ? cela reste caché à notre entendement.

Il en est autrement quand nous parlons de causalité psychique : nous éprouvons, par exemple, une sensation nerveuse, dont nous avons conscience sous forme de goût, de son ou de couleur, et nous percevons simultanément un changement dans nos sentiments ou nos dispositions. Nous en concluons que la sensation éprouvée est la cause de la disposition dans laquelle nous sommes, parce que nous avons le sentiment évident que notre disposition est en relation avec la sensation. Ainsi nous relions ce qui présent à ce qui est passé au moyen du mode de perception du temps et par l'idée de causalité que nous puisons dans notre sentiment, et c'est ainsi que nous arrivons à la conception de cause et d'effet. Il est hors de doute que l'idée de causalité, comme la plus nécessaire à notre conservation, fut la première qui se fit jour dans nos relations avec le monde extérieur.

Cependant les considérations que nous venons d'exposer nous apprennent en même temps que *la causalité telle que nous nous la représentons est quelque chose d'immatériel, un quelque chose que nous appliquons aussi aux phénomènes matériels, parce que, l'essence de la matière nous étant cachée,*

nous ne la contemplons qu'avec l'œil de l'esprit ; et nous ne nous prononcerons pas sur ce qui correspond à la causalité dans la « chose en soi. » En général, toutes les qualités que nous accordons à la matière sont au fond d'origine spirituelle. Ainsi nous parlons d'une force attractive et d'une force répulsive de la matière, selon la nécessité de l'explication des phénomènes qui nous frappent, parce que nous faisons sur nous-mêmes l'expérience que nous sommes attirés par certaines choses, repoussés par d'autres. Si, nonobstant cela, nous distinguons entre des procès spirituels et matériels, c'est parce que certaines conceptions empruntées à notre pensée ne peuvent s'appliquer qu'à l'un ou à l'autre de ces deux ordres de faits. Ainsi la notion d'espace, dans laquelle nous encadrons toutes les expériences des sens, quoiqu'elle découle de l'esprit, n'est cependant applicable qu'aux phénomènes matériels, tandis qu'elle n'a aucune raison d'être dans les faits d'ordre purement psychique.

Cependant, comme nous l'avons démontré, nous appliquons la catégorie de causalité également aux phénomènes naturels et aux phénomènes psychiques; mais en le faisant nous marquons toutefois une différence importante : tandis que dans les faits d'ordre matériel la causalité s'accomplit dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire dans le mouvement, sans cependant changer l'état des choses (c'est-à-dire des atomes eux-mêmes), la causalité spirituelle s'exerce hors de l'espace, dans le temps seul et en changeant l'état de nos dispositions. Comme critère de la raison suffisante, il nous reste donc le mouvement pour les faits d'ordre matériel, le changement de nos dispositions pour les faits d'ordre psychique.

Mais comme le mouvement comprend les deux facteurs de l'espace et du temps, d'après lesquels nous pouvons juger de la relation déterminante entre la cause et l'effet, tandis que le changement de nos dispositions ne comprend que le facteur du temps, il en résulte que nous pouvons mieux juger de la rigueur du lien causal dans les phénomènes matériels que dans les phénomènes psychiques.

Je rappellerai, comme preuve de ce que j'avance ici, que

toutes nos connaissances ne sont que de nature *relative* et que par conséquent notre certitude, dans l'appréciation des choses, s'accroît à proportion des points de comparaison qui nous sont donnés ; de même le chimiste ne cherche pas à reconnaître le soufre au moyen du soufre, mais par ses réactions au contact d'autres corps, et il reconnaîtra d'autant mieux le soufre qu'il pourra opérer plus de réactions par le soufre.

Il ressort de nos recherches que la causalité en elle-même est une idée plutôt obscure, tenant plus du sentiment que de la pensée, ce qui est plus ou moins le cas de toutes les idées primordiales qui sortent du sentiment et de la pensée comme d'une racine commune. Ensuite, nous reconnaissons que, dans l'explication des phénomènes, la causalité se montre plus applicable aux faits matériels qu'aux faits psychiques.

Cette limite, imposée à l'application de la causalité rigoureuse aux faits d'ordre psychique, est confirmée par le sentiment constant d'une volonté libre, sentiment qui a tout aussi bien donné lieu à l'idée de liberté que le sentiment d'une certaine contrainte avait donné lieu à l'idée de causalité. Nous devons donner à ce sentiment de liberté plus d'importance qu'au commencement de cette étude, vu que notre analyse a démontré que l'idée de causalité, elle aussi, provient du sentiment plus que de la pensée.

Enfin, nous rendons encore attentif à une raison qui, selon moi, décide le problème en faveur de la liberté, une raison qui, lorsque je l'eus découverte, ébranla et renversa à mes yeux l'explication qui consiste à présenter la liberté de la volonté comme une pure illusion.

Il s'agit de la réalisation d'une décision par laquelle nous supprimons tous les facteurs qui influent sur nous pour nous déterminer, à l'exception d'un seul, tandis qu'une causalité rigoureuse exigerait une résultante des facteurs déterminant le moi ; une résultante spirituelle qui tient compte des composés spirituels, exactement comme la résultante matérielle (selon la loi du parallélogramme des forces) tient compte de ses composés matériels. La non-existence de ces résultantes spirituelles, au lieu desquelles, comme je l'ai déjà dit, la décision prise

entre en ligne de compte, fait que la causalité rigoureuse, appliquée aux actes de la volonté, est intenable; car l'axiome que, d'agents différents et simultanés. il ne ressort qu'une résultante qui tienne compte de *toutes* ces influences, cet axiome est tout aussi bien fondé dans notre esprit que l'axiome de la raison suffisante.

La difficulté d'appliquer une causalité rigoureuse aux actes de la volonté s'impose à notre sentiment quand un historien ou un poète nous décrit ses personnages de telle manière que tous leurs sentiments, toutes leurs pensées et toutes leurs volitions ont l'air d'être déterminés par une nécessité intérieure, tellement qu'on pourrait prédire de quelle manière ils sentiront et penseront dans telle circonstance donnée. Une telle œuvre manquerait de vie, de couleur, de fraîcheur, et, en contrariant nos propres sentiments, elle nous paraîtrait fausse. D'un autre côté, l'historien ou le poète ne doivent pas abuser de la liberté, de manière à la faire dégénérer en caprice et en arbitraire; cet abus ôterait à son œuvre tout caractère de vérité. L'artiste qui sait tenir la mesure juste entre la liberté et la nécessité est seul capable de produire une œuvre qui ait le charme de la vérité quand même elle n'est que poétique et fictive.

Prenons comme exemple la philosophie de l'histoire telle que l'enseigne Hegel qui a réussi à obscurcir ces problèmes par sa manière de penser, dépourvue de toute rigueur dans l'observation. D'après lui, la fin de la guerre de sept ans, avec tous ses détails, était la conséquence nécessaire de l'état des choses au commencement de cette guerre. Ce point de vue non seulement nous paraîtra faux, mais l'histoire ainsi racontée nous ennuiera, parce que nous ne comprenons pas une telle causalité. Nous disons la même chose, dans le domaine poétique, du caractère d' « Emilia Galotti. » Lessing ne parvient pas même à nous toucher par la mort prématurée de son héroïne, parce qu'Emilia Galotti n'est pas une création sentie, une femme poétique et vivante, mais un personnage né de la simple réflexion.

Si nous nous demandons maintenant quelle place nous de-

vons assigner à la libre volonté, nous serons obligé de la faire entrer comme un *moment* ou facteur spontané, là où le présent qui s'évanouit cède la place à son remplaçant, l'avenir. La libre volonté se trouve ainsi hors des limites du temps, dans la sphère du devenir, et là, la réalisation de la libre volonté échappe à nos recherches.

Ainsi la liberté de la volonté nous apparaît, à nous qui ne pouvons rien expliquer en dehors de la catégorie du temps, comme un arbitraire, arbitraire qui, déchirant les liens de la nécessité fondée dans la pensée, reconquiert pour la pensée elle-même cette liberté que nous garantit le sentiment et, d'automates psychiques que nous serions, fait de nous des êtres qui pensent librement. Il y a plus : cet arbitraire nous communique un principe créateur, car, comme Kant le dit justement, se décider librement, c'est poser une *causa sui* (mieux : une espèce de *causa sui*), point de départ d'un nouveau lien causal.

Il ressort encore de cette étude que les sciences de l'esprit, dans lesquelles on ne peut conclure rigoureusement de la cause à l'effet, ne parviennent pas à satisfaire aussi complètement notre besoin de penser que les sciences naturelles dans lesquelles nous voyons, pour ainsi dire, l'effet sortir de la cause, ou du moins nous croyons le voir. D'un autre côté, les premières ont plus d'attrait pour notre esprit, parce qu'elles font entrer en ligne de compte et reconnaissent la liberté, à l'aide de laquelle elles déchirent les liens de fer de la nécessité, et entrent en rapport plus étroit avec notre sentiment en déroulant devant nous le tableau réfléchi de notre propre vie.

BULLETIN

THÉOLOGIE

GUTBERLET. — L'ŒUVRE DES SIX JOURS [1].
RIEHM. — LE RÉCIT BIBLIQUE DE LA CRÉATION [2].

Le Dr Gutberlet est un théologien catholique qui s'est déjà fait connaître par plusieurs publications. Dans la brochure qu'il vient de faire paraître, il s'est proposé d'étudier l'Hexaéméron biblique dans sa relation avec les résultats acquis de nos jours par les sciences naturelles. On peut, dit-il, entreprendre l'étude du premier chapitre de la Genèse au point de vue purement exégétique ; telle n'est pas l'intention de notre auteur. On peut aussi aller dans la voie de l'apologétique jusqu'à vouloir chercher dans la science la *confirmation* du récit biblique dans ses moindres détails ; M. Gutberlet ne se propose pas d'aller jusque-là. Il se contente de demeurer sur le terrain défensif ou passif, comme il l'appelle, et cherche à démontrer « qu'il n'y a pas le plus petit désaccord entre une interprétation *raisonnable quelconque* de l'Hexaéméron biblique d'une part et les résultats *assurés* des sciences naturelles d'autre part. »

C'est donc bien une apologie du récit biblique de la création

[1] *Das Sechstagewerk*, von Dr Constantin Gutberlet. — Francfort s/M, Fœsser, 1882. 36 pages. (*Frankfurter zeitgemässe Broschüren*, neue Folge herausgegeben von Dr Paul Haffner, Band III, Heft 5.)

[2] *Der biblische Schöpfungsbericht*, Vortrag von D. Eduard-C.-Aug. Riehm. — Halle a/S, Strien, 1881. 30 pages.

qu'il a eu l'intention d'offrir à ses lecteurs (pag. 34). Il tient absolument à démontrer que la Bible et la science doivent être d'accord (pag. 12), et il ajoute (*ibidem*) : « Nous sommes tout à fait sûr que l'Ecriture sainte ne renferme que vérité infaillible. »

Tels sont le point de départ et le but de la brochure que nous examinons. Son intérêt réside dans l'exposé succinct qu'elle donne des cinq divers systèmes présentés pour mettre d'accord le récit de la Genèse et la façon dont la science rend compte de l'origine du monde. Ces cinq théories ou ces cinq *tentatives*, comme M. Gutberlet les nomme, sont les suivantes :

1° Les uns placent l'œuvre des six jours *avant* les périodes géologiques.

2° D'autres *après* les périodes géologiques.

3° D'autres encore *entre* ces périodes.

4° D'autres *dans* ces périodes.

5° D'autres enfin *au-dessus* (et par conséquent en dehors) de ces périodes.

Disons tout de suite que l'auteur se rattache personnellement à la quatrième manière de voir. Il reconnaît toutefois que les trois premières ont vis-à-vis des deux dernières l'avantage de mieux répondre aux termes mêmes du récit biblique ; en revanche, elles sont plus faibles en face des objections de l'ordre scientifique. Il accorde que nul des systèmes en présence n'est exempt de difficultés, les unes tenant au texte même de la Genèse et les autres aux faits proclamés par les sciences naturelles. Il faut donc examiner tout et retenir ce qui est bon. Avant d'exposer les cinq théories, l'auteur nous donne d'abord le récit biblique, ensuite une brève esquisse de l'origine des choses telle que la science la formulerait actuellement. Nous ne sommes pas compétent pour juger si cet exposé, fait au nom de la science, serait effectivement accepté tel quel par tous les naturalistes, astronomes, géologues, etc. En tout cas, M. Gutberlet a eu l'intention et la prétention de reproduire très sincèrement et objectivement l'état des faits.

Puis il passe à l'examen des cinq systèmes, qu'il assigne chacun à un représentant attitré. Ici, il ne faut pas s'étonner de voir citer surtout des noms catholiques. Pour la première théorie, Bosizio ; pour la seconde, Kuntz ; pour la troisième, Pini ; pour la qua-

trième, qu'il appelle point de vue *concordiste* et qu'il dit être « le plus généralement accepté, » il cite les noms de Güttler et d'Ebrard ; enfin, pour la cinquième explication, il mentionne les noms de Reusch, Michelis et Schäfer, et qualifie leur opinion d'*idéaliste*.

Comme nous nous proposons seulement d'analyser brièvement et dans ses traits essentiels le travail de M. Gutberlet, nous ne nous arrêterons pas sur les trois premières théories, qu'il ne déclare point inacceptables, quoiqu'elles lui suggèrent certaines réserves.

Nous arriverons directement au quatrième système, celui qui est effectivement le plus répandu et auquel notre auteur adhère catégoriquement. Pour adopter ce point de vue, il faut nécessairement admettre que le mot hébreu *yôm*, jour, dans le chapitre premier de la Genèse, désigne des périodes indéfinies, et que les expressions de *soir* et de *matin* n'ont pas d'autre portée que de marquer la fin et le commencement de ces périodes.

Ce point admis, M. Gutberlet expose de la façon suivante la « concordance » du récit biblique et des données scientifiques. Nous pensons ne pas faire œuvre inutile en reproduisant ce tableau.

Sciences naturelles.	*Bible.*
Au commencement était la matière informe, de laquelle se forma le Kosmos, c'est-à-dire la terre et tout ce qui n'est pas la terre (les cieux).	Au commencement Dieu créa les cieux et la terre.
Le globe terrestre, encore trop chaud, ne contenait pas d'êtres organiques vivants et était entouré d'une épaisse couche de vapeurs et de gaz qui devinrent graduellement liquides et couvrirent toute la terre d'une mer primitive.	La terre était informe et vide; les ténèbres étaient à la surface de l'abîme et l'esprit de Dieu flottait (planait) sur les eaux.
Par là, l'épaisseur de la couche de vapeurs diminua, la lumière diffuse de sphères extraterrestres éclaira notre globe.	Dieu dit: Que la lumière soit! Et la lumière fut.
De puissantes accumulations d'atomes en forme de vapeurs rétablirent l'obscurité primitive jusqu'à	Dieu sépara la lumière d'avec les ténèbres; il appela la lumière jour et les ténèbres nuit.

ce que la lumière sortît triomphante de la lutte et éclairât d'une manière durable l'un ou l'autre des deux hémisphères.	
Une portion des éléments gazeux et vaporeux forma l'air respirable; une autre portion de ces éléments devint une masse liquide.	Dieu fit le firmament (l'étendue) et sépara les eaux qui sont (étaient) au-dessous du firmament de celles qui sont (étaient) au-dessus du firmament.
La formation des montagnes primitives azoïques produisit entre les continents et les mers une distinction qui, au travers des périodes géologiques, donna sa forme à la terre.	Dieu dit : Que les eaux qui sont au-dessous du ciel se rassemblent en un seul lieu et que le sec paraisse. Et Dieu appela le sec terre et il appela l'amas des eaux mers.
Il se forma d'abord une végétation.	Dieu dit : Que la terre produise de la verdure, de l'herbe... des arbres fruitiers... Et la terre produisit...
Dans l'intervalle, les procès cosmiques s'étaient achevés, la lumière avait trouvé dans le soleil et les étoiles ses porteurs réguliers.	Dieu fit les deux grands luminaires, le grand luminaire pour présider au jour et le petit luminaire pour présider à la nuit; il fit aussi les étoiles.
La végétation et les astres constituaient les conditions d'existence de la vie animale, qui se développa, en même temps que le monde végétal, d'après une échelle déterminée.	Et Dieu créa les animaux aquatiques, etc.

Notre auteur est si satisfait de l'exactitude du tableau concordiste ci-dessus, dans sa partie *géogonique*, qu'il ne veut pas qu'on y renonce à cause de certaines objections paléontologiques, et il s'évertue à les réfuter.

Pour nous, nous éprouvons devant le tableau que nous venons de traduire et devant les réflexions qui l'accompagnent un sentiment analogue à celui qu'a exprimé M. Ducasse[1] à propos de l'ouvrage de M. le pasteur Pozzy, *la Terre et le Récit biblique de la création* (Paris 1875) : « On lit son ouvrage sans fatigue et avec

[1] F. Ducasse, *Etude historique et critique sur le transformisme*, pag. 117. — Nimes, 1876.

un intérêt croissant ; on est intéressé et convaincu. Ce n'est qu'après avoir fermé le livre et avoir réfléchi, que les objections se forment, naissent et réagissent contre cette première impression. On se demande si cet accord entre les jours bibliques et les couches géologiques est aussi rigoureux que le veut M. Pozzy ; si tel fait n'est pas présenté d'une manière trop favorable à la thèse de l'auteur ; si tel texte n'est pas un peu détourné de sa signification, ou si on ne lui fait pas dire plus qu'il ne dit ; si cette nature est la véritable ou si elle est un peu amendée par M. Pozzy ; si cette pensée appartient bien à Moïse ou à son commentateur. »

Oui, on se dit tout cela, et plus on examine le « tableau concordiste » plus on est frappé des désaccords réels qui se dissimulent, il est vrai, mais qui n'en existent pas moins. Pour ne citer qu'un exemple, voyez la façon dont les sciences naturelles sont appelées à rendre compte du fait qui doit correspondre à l'œuvre du quatrième jour biblique (création des deux grands luminaires) : « Dans l'intervalle, les procès cosmiques s'étaient achevés, la lumière avait trouvé dans le soleil et les étoiles ses porteurs réguliers. » Cette phrase est un chef-d'œuvre d'équivoque. Le soleil et les étoiles existaient-ils, oui ou non, antérieurement à ce moment-là? Et qu'est-ce que cette lumière qui cherche et trouve des porteurs réguliers? M. Gutberlet doit avoir eu le sentiment que ceci constituait un point faible dans le système qu'il prône, car il y revient à l'avant-dernière page de sa brochure. Il y fait remarquer que le point de vue du récit biblique est géocentrique et non pas héliocentrique, ce qui est parfaitement vrai, mais ce qui n'atténue en rien la difficulté qui nous occupe ; il fait ressortir que Dieu *fait* les luminaires (*âsâ*) et ne les *crée* pas (*bârâ*) ; selon lui, le texte signifie simplement que ce n'est qu'au quatrième jour que le soleil devint pour la terre ce qu'il est maintenant. Comparez pag. 28, où il admet que l'épaisse atmosphère terrestre masqua la vue du soleil jusqu'au quatrième jour, tout en permettant à cet astre d'exercer une action bienfaisante sur la végétation [1].

[1] La manière dont l'œuvre du premier jour, à savoir la séparation du jour et de la nuit, se trouve décrite dans la colonne des sciences naturelles, ci-dessus, montre aussi d'une façon claire que la terre est censée déjà alors tourner sur son axe, et que ses deux hémisphères sont alterna-

Comme exégète, nous ne pouvons nous empêcher de frémir devant des interprétations de ce genre et nous voudrions voir observer plus strictement le principe formulé à la page 21 de notre brochure : « On ne doit pas s'écarter sans raison valable du sens propre et prochain des textes, sous peine de voir paraître les conceptions les plus aventureuses du sens des Ecritures. »

Nous avons fait en étudiant l'exposé du système dit concordiste que nous donne M. Gutberlet, la même expérience que nous avaient fait faire antérieurement d'autres ouvrages écrits au même point de vue : il nous semble que toute théorie de ce genre pèche doublement, en faisant violence au texte et en faisant violence aux faits reconnus et constatés par la science. On n'harmonise pas des détails incompatibles sans leur faire subir une certaine contrainte. Or, c'est là ce que les exégètes ne devraient pas mieux accepter que les naturalistes.

Nous préférons donc infiniment, à la méthode concordiste, celle que M. Gutberlet appelle la théorie idéaliste, dont la pensée fondamentale est celle-ci : « L'Ecriture sainte n'a pas pour but de nous donner la clef des problèmes scientifiques, mais uniquement de nous communiquer des vérités religieuses. Il ne peut donc être question dans l'Hexaéméron d'astronomie, de paléontologie, de géologie en tant que sciences. Les six jours de la création sont seulement six sections de la pensée créatrice de Dieu, qui se sont réalisées soit simultanément, soit successivement. Les divers moments de cette activité créatrice ne sont pas dans une relation chronologique, mais dans un rapport de causalité.... Les six *actes* de la création sont disposés et réunis entre eux par une belle architecture que saint Thomas a déjà remarquée,... etc. »

C'est là tout à fait notre point de vue et c'est celui qui se trouve exposé et développé dans la brochure de M. Riehm, plus en détail et avec plus de force que dans les quelques pages que lui consacre M. Gutberlet. Nous pouvons donc abandonner maintenant celui-ci, non sans rendre témoignage à la manière courtoise et objective avec laquelle il expose et réfute les idées qui ne sont pas les siennes.

tivement éclairés. Donc si le texte bibliques dit que Dieu *fit* les luminaires le quatrième jour, il faut, pour arranger la concordance, que cela signifie qu'il les avait déjà faits dès le premier jour.

Nous ajouterons que l'opuscule de ce théologien catholique nous a paru empreint en général d'un désir sincère de traiter les questions au point de vue impartial qui est celui de la vraie science. Il y a pourtant bien une trace perceptible d'*à priori* dans la facilité avec laquelle M. Gutberlet accepterait, à défaut de la quatrième théorie, l'une des trois premières, parce qu'à ses yeux il *faut* qu'il y ait un accord possible. Tout en rendant hommage à l'élévation religieuse de la solution idéaliste, il ne s'y range pas, parce qu'il recule devant l'idée d'une narration non-historique dans l'Ecriture. Ceci ne doit pas nous étonner, si nous considérons l'Eglise à laquelle M. Gutberlet appartient et les prémisses qu'il a posées lui-même.

Passons à la seconde publication qui doit nous occuper. Le savant professeur de Halle nous offre sous forme de brochure une conférence qu'il a prononcée en avril 1881 successivement à Francfort s/Main et à Darmstadt. Tandis que l'opuscule de M. Gutberlet portait plutôt le cachet d'une dissertation, l'œuvre de M. Riehm revêt davantage un caractère oratoire. Cette séance, consacrée au récit biblique de la création, fait partie d'une série de discours destinés à traiter des *questions religieuses* ; le conférencier cherchera donc dans son sujet la réponse à une question religieuse, et mesurera la valeur du récit biblique d'après la valeur de cette réponse ; il est convaincu, quant à lui, que le domaine religieux est et demeurera le plus élevé et le plus important des domaines soumis à l'activité de l'esprit humain, et répète volontiers cette parole de Jean-Paul : « La première page du document mosaïque a plus de poids que tous les in-folios des philosophes et des théologiens. »

Dans une première partie, M. Riehm expose le contenu, les prémisses, la disposition et la marche progressive du récit biblique. Nous pourrions relever dans ces pages mainte remarque intéressante ; nous nous contenterons de mentionner l'observation relative au quatrième jour, à la création des luminaires. Pourquoi les astres n'apparaissent-ils que dans la seconde moitié de l'Hexaéméron, et sont-ils ainsi coordonnés aux créatures vivantes? C'est que l'antiquité la plus reculée les a envisagés, eux aussi, comme des êtres vivants. Cette conception a conduit les religions naturalistes à les adorer, tandis que dans l'Ancien Testament la poésie

seule semble parfois refléter cette pensée. Mais le point intéressant, remarquable, c'est que, tout en les coordonnant aux êtres vivants, le récit de la Genèse les présente uniquement comme luminaires, il ne relève que le *but* de leur création, et se met ainsi en opposition évidente avec la déification païenne des astres. La conception poétique des astres comme êtres vivants se trouve ici rectifiée par la pensée religieuse sobre, sérieuse, sévère, inexorable. Nous avons tenu à reproduire ce passage, parce qu'il nous semble caractéristique : il ne faut jamais oublier, en étudiant les récits bibliques, de les mettre en regard des données correspondantes des religions polythéistes, et alors le monothéisme israélite fait sentir son influence réformatrice ; il épure, simplifie et élève.

La seconde partie du discours commence par cette question : « Que devons-nous chercher dans le récit biblique de la création ? » Le conférencier constate que de nos jours, tout le monde s'incline devant les résultats acquis par les sciences de la nature. On va jusqu'à avouer que le récit biblique n'est pas un compte rendu strictement historique, on cherche seulement à maintenir qu'il y a une « concordance idéale » entre la description sommaire et à grands traits que nous donne la Genèse et l'histoire de la création telle que la science la retrace.

Ce besoin se comprend, ce désir est naturel ! En effet, de toutes les traditions de l'antiquité, celle qui se rapproche le plus du récit formulé par la science moderne, c'est assurément la tradition biblique. M. Riehm caractérise ces rapports frappants, en rendant pleinement justice aux éléments de vérité si abondants dans le texte de la Genèse. Et pourtant, il doit reconnaître qu'il y a une différence profonde non seulement dans les détails, mais aussi dans la conception générale des deux récits en présence. Quoi d'étonnant, étant donné la différence des points de départ ? Le récit biblique part de la base commune à toute l'antiquité, de l'idée que les anciens se faisaient de l'origine des choses. Quiconque connaît les résultats de la science moderne, non seulement s'achoppera à un certain nombre de faits indiqués dans la narration biblique, mais se heurtera tout autant à certaines *omissions*. Car certains faits d'une importance capitale sont *passés sous silence*.

Cela étant, peut-on encore se proposer de mettre d'accord les

périodes géologiques et les six jours de la création? On s'y évertue en recourant à des interprétations artificielles. Les jours deviennent des périodes indéfiniment élastiques. L'état liquide et igné du globe primitif se trouve « indiqué » ou « sous-entendu » dès les premiers mots de la Genèse. La *création* du soleil et de la lune, devient une simple *apparition* retardée par les brouillards.

Ces tentatives partent d'intentions excellentes, et pourtant, dans l'intérêt même de la foi biblique, il faut protester contre elles. Je n'ai pu, raconte M. Riehm, m'empêcher d'avoir honte en lisant ces mots ironiques de Huxley : « Quiconqne ne sait pas l'hébreu doit admirer la merveilleuse flexibilité de cette langue, qui permet les interprétations les plus divergentes. » Hélas ! il n'est que trop vrai ! ces violences herméneutiques ne servent qu'à déconsidérer le texte de l'Ecriture, sans compter qu'elles lui font souvent perdre sa saveur et son sens original.

Reconnaissons une bonne fois que, pour découvrir de quelle manière le monde s'est formé, ce n'est pas à la Bible qu'il faut s'adresser, mais bien à la science et aux savants. La Bible elle-même nous invite à ne chercher dans sa première page que les vérités de la foi et non les connaissances mondaines. En effet, dans les autres passages bibliques où il est question des origines, les faits religieux fondamentaux attestés sont les mêmes, mais la marche extérieure est différente. Voyez Genèse II, 4 et suivants ; Job XXXVIII, 4 et suivants ; Psaume CIV. Dans aucun de ces textes nous ne retrouvons le cadre des six jours. Ainsi l'Ecriture elle-même met l'accent sur le contenu religieux du récit de la création. Quel est ce contenu religieux ? Tel est le thème que traite la troisième partie de la conférence.

Il est bien plus essentiel de comparer la tradition biblique de la création avec les traditions des autres peuples sur le même sujet que de la rapprocher des données fournies par les sciences naturelles. Il y a des points de contact entre la narration israélite et celles des autres nations, surtout des nations de l'Asie occidentale, des nations sémitiques. Ceci leur assigne une origine commune, l'antique Babylonie. Les documents cunéiformes nous fournissent, fragmentairement, un récit parent de celui que nous lisons dans la Genèse. Mais les ressemblances ne font que manifester plus

clairement les dissemblances et font ressortir victorieusement le génie religieux qui a imprimé son sceau sur la page de l'Ecriture que nous étudions. Ce qui lui assigne son caractère à part, c'est la religion d'Israël, comme l'a reconnu et proclamé Alexandre de Humboldt. Ce n'est pas seulement le monothéisme, c'est-à-dire la croyance à l'unité de Dieu, c'est le monothéisme israélite, c'est-à-dire la foi en un Dieu unique, libre, vivant, personnel, tout-puissant. Les cosmogonies païennes se combinent en général avec des théogonies, ou bien elles portent la fâcheuse empreinte du dualisme. Rien de semblable ici. Ce qui est mis en relief, c'est la *libre volonté créatrice de Dieu*, se manifestant par la *parole*, et (fait important) *ayant un commencement et une fin*.

Ces vérités religieuses, déposées dans notre récit biblique de la création, sont en dehors de toute discussion de la part des sciences de la nature, tant que celles-ci demeurent sur leur terrain propre. Quand les savants en viennent à contredire les affirmations religieuses de la Bible, c'est qu'ils ne parlent plus au nom de la science expérimentale, mais au nom d'une philosophie de la nature.

Insistons encore sur le caractère téléologique du récit de la création, marqué par ce refrain : « Et Dieu vit que c'était bon. » La science moderne ne veut pas entendre parler de but, de finalité, et dans son domaine elle a raison. Mais son domaine est précisément différent de celui de la religion. Dieu, tel qu'il ressort du récit de la Genèse, est un Dieu bon, ayant un dessein d'amour dans son œuvre créatrice et la faisant culminer en l'homme. L'homme est créé à la ressemblance de Dieu, pour dominer sur la nature entière. Et c'est pour l'homme que Dieu crée ici-bas son royaume, qui doit se réaliser d'abord en Israël et dont un des principes fondamentaux, le sabbat, se trouve indiqué dans la parole : « Et Dieu se reposa le septième jour. » A la lumière du récit biblique de la création le monde entier nous apparaît sous son vrai jour : le règne de Dieu en est le terme, l'homme n'est pas seulement créé *de* Dieu, mais créé *pour* Dieu.

Est-il besoin de dire en terminant que ce récit a une valeur incomparable et ineffaçable ? On peut décrire avec une exactitude plus rigoureuse les origines de notre globe, mais jamais aucun ré-

cit n'a exprimé avec une simplicité aussi majestueuse la foi au Dieu créateur. Ce récit a déjà triomphé d'innombrables superstitions ; il vaincra aussi, nous en avons l'assurance, le paganisme moderne qui déifie la nature, et le matérialisme qui nie Dieu et qui nie l'esprit. Nous vivons dans cette espérance, et nous comptons qu'elle se réalisera toujours mieux, à mesure qu'on s'habituera à ne chercher dans ce récit la réponse à aucune autre question qu'à la question des questions, à la question religieuse.

Ainsi se termine la conférence de M. Riehm. Nous l'avons analysée en détail et avec une vraie jouissance. Nous espérons que les lecteurs de la *Revue* nous pardonneront notre prolixité : il s'agit d'un problème si grave, le sujet débattu est si actuel, enfin il touche à plusieurs questions si brûlantes, que l'on comprendra aisément que nous n'ayons pu résister au désir de laisser quelque temps la parole à la voix autorisée de M. Riehm.

LUCIEN GAUTIER.

E. CHASTEL. — LE CHRISTIANISME AU MOYEN AGE [1].

L'histoire du christianisme au moyen âge est, sans contredit, une des pages les plus intéressantes des annales de la civilisation européenne. Cette époque, riche en incidents dramatiques et variés, présente des enseignements utiles à recueillir, même de nos jours. En effet, la question si complexe des rapports de l'Eglise et de l'Etat, pour ne parler que de celle-là, ne date point de hier. Elle agite et préoccupe tout le moyen âge, suscitant des guerres sanglantes, d'ardentes inimitiés, de vives controverses, auxquelles prendra part, entre autres, le plus grand génie poétique de l'Italie.

L'Eglise elle-même renferme, en son sein et sous l'unité de son dogme et de son organisation, de nombreux ferments d'opposition à la théologie dominante, ferments qui donneront lieu à des hérésies que Rome s'efforcera d'éteindre dans le sang. Mais ses efforts destructeurs ne seront point couronnés d'un entier succès ; les

[1] *Histoire du christianisme depuis ses origines jusqu'à nos jours*, par Etienne Chastel, professeur de théologie historique à l'université de Genève. Tom. III : *Moyen âge. De l'hégire de Mahomet à la réformation de Luther*. — Paris, Fischbacher, 1882. 638 pag. grand in-8°.

idées d'un Wiclef, d'un Jean Hus couveront sous la cendre, préparant la réforme plus radicale de Martin Luther. Même sous les barreaux du cloître, du sein de cette milice monacale, vouée par état à la défense de l'unité catholique, des voix courageuses protestent contre la corruption des clercs et la dévotion formaliste de l'époque, tandis que des penseurs pieux, dégoûtés de la sécheresse de la philosophie régnante, s'absorbent dans les rêveries d'un mysticisme si hardi que, côtoyant l'hérésie, il touche parfois à la libre pensée.

Le moyen âge, à ses débuts, est un temps de recul pour le christianisme. La conquête musulmane enlève à l'Eglise orientale la Syrie et l'Egypte, à celle d'Occident, la plus grande partie de la péninsule ibérique. Jérusalem, la cité sainte, est tombée au pouvoir du croissant, le saint sépulcre est profané par la présence de l'infidèle. En même temps les chrétiens grecs, irrités des prétentions du siège de Rome à la domination universelle, s'éloignent de plus en plus de leurs frères latins, jusqu'au jour où, l'ambition des papes d'un côté, le fanatisme des moines de Constantinople de l'autre, amènent une rupture complète et désormais irréparable.

Au reste, à partir des invasions arabes, l'Eglise d'Orient ne joue plus dans le monde chrétien qu'un rôle secondaire. La Russie exceptée, elle ne fait plus de conquête importante. Son clergé, en général, manque de culture scientifique, la piété des masses dégénère en un pur formalisme, la prédication s'inspire exclusivement des légendes des saints, les signes de croix, les génuflexions deviennent des actes essentiels du culte.

Les pertes subies par l'Eglise orientale furent en quelque manière compensées par les conquêtes de l'Eglise latine sur les peuplades barbares et encore païennes qui couvraient le sol de l'Europe. Des bandes de missionnaires intrépides se répandent au milieu des tribus encore attachées au polythéisme, y répandant à la fois les lumières de l'Evangile et celles de la civilisation. A leur voix, les Saxons, conquérants de l'Angleterre, embrassent la religion nouvelle. L'Irlande les imite. Les îles britanniques voient s'élever sur leur sol de nombreux monastères qui deviennent de vraies écoles de missions. De ces cloîtres sortira Colomban qui, aidé de son disciple saint Gall, portera l'Evangile en Helvétie,

tandis que d'autres moines bretons convertiront la Flandre et le Brabant. Au VIIe siècle, le paganisme germanique avait disparu des terres autrefois soumises à la domination des Césars, il fallait le poursuivre au delà du Rhin. Un Anglais, saint Boniface, appuyé par le siège de Rome et assisté d'autres religieux ses compatriotes, fit de la conversion des Germains l'œuvre de sa vie et du siège archiépiscopal de Mayence le centre ecclésiastique de tous les pays qui forment l'Allemagne actuelle.

Le rétablissement de l'empire d'Occident, en faveur de Charlemagne, contribua aussi grandement à la propagation du Christianisme. Les nouveaux souverains étaient en effet bien différents de leurs prédécesseurs de la Rome antique. Oints et couronnés par les papes, à l'instar des rois de l'ancienne alliance, ils revêtaient par cette consécration un caractère spécialement religieux. Envisagés par leurs peuples comme les protecteurs attitrés de l'Eglise, les vicaires temporels de Dieu sur la terre, tandis que le pape en était le représentant spirituel, ils considéraient comme leur premier devoir de favoriser la propagation de l'Evangile. En agissant ainsi, les nouveaux Césars travaillaient au reste dans leur propre intérêt ; un pays acquis à l'Eglise l'étant, du même coup, à leur domination. La papauté et le pouvoir impérial marchaient donc de concert à la poursuite d'un même but, la réunion des peuples de l'Europe occidentale sous une seule autorité religieuse et sous un seul pouvoir politique. Charlemagne, qui cherche à expulser les Arabes de la péninsule ibérique pour y rétablir le catholicisme, passe une grande partie de son règne à combattre et à convertir les Saxons. Un siècle plus tard, ceux-ci donnant à leur tour des souverains à l'Occident, travaillent résolument à l'extirpation du polythéisme scandinave. Les croisades elles-mêmes, ces expéditions inspirées par le génie aventureux d'une noblesse turbulente et guerrière, ouvrirent un nouveau champ d'activité à la propagande religieuse. Saint Louis, mis par ses campagnes en Orient en rapport avec les Tatares, envoya en Chine des missionnaires qui y eurent quelque succès jusqu'au jour où la chute de la dynastie mongole vint anéantir le fruit de leurs efforts. Enfin, dans les dernières années du XVe siècle, la découverte du nouveau monde attira dans ces contrées inconnues des anciens des pion-

niers de la foi, parmi lesquels brille au premier rang le pieux et vénérable las Casas. A la même époque, la prise de Grenade mettait fin à la domination des Maures en Espagne. Ainsi, dans l'espace dix fois séculaire qui sépare l'hégire de Mahomet de la protestation de Luther, l'Eglise catholique a réussi à ranger sous ses lois toute l'Europe occidentale ; mais déjà le majestueux édifice, miné de divers côtés, chancelle sur sa base. Un examen, même sommaire, de l'histoire intérieure de l'Eglise pendant la période qui nous occupe suffit à le prouver.

On peut diviser l'histoire ecclésiastique du moyen âge en deux périodes distinctes. Dans la première, s'étendant du VIIe au XIIIe siècle, la hiérarchie catholique achève de s'organiser et arrive à l'apogée de sa puissance. La seconde, commençant au XIVe siècle pour se terminer au seizième, voit diminuer graduellement l'influence et le prestige de l'Eglise ; le règne de Boniface VIII forme la transition entre les deux époques.

Il était réservé au moyen âge d'assister au plein épanouissement des doctrines dont les germes avaient été déposés au sein de la société chrétienne par les docteurs des siècles précédents. L'idée de la sainteté et de l'infaillibilité de l'Eglise domine toute la théologie de cette époque. Repousser les enseignements de cette grande corporation religieuse, se séparer de sa communion, c'est d'un même coup encourir la damnation éternelle et se priver de ses droits politiques et sociaux, car l'anathème ecclésiastique entraîne la mise au ban de la société civile. Le christianisme se confond avec l'Eglise qui elle-même s'incarne dans le clergé, de sorte que la soumission passive à l'autorité de celui-ci devient la vertu principale, pour ne pas dire unique, du fidèle, le seul moyen d'obtenir le salut que Christ a promis à ses disciples.

Les prêtres, entourés d'un si grand prestige, étaient cependant bien inférieurs en culture et en distinction à ceux des âges précédents. Recrutés surtout parmi les serfs ou les barbares, ils étaient en général ignorants et grossiers. Le clergé régulier, en revanche, conservait pieusement les traditions de la civilisation des âges précédents et brillait aussi bien par sa science que par l'ardeur de sa foi. On le sait, en effet, si la littérature, les arts, l'industrie même n'ont pas péri sans retour dans le naufrage de la société

antique ni complètement disparu de nos régions occidentales, grâce doit en être rendue aux moines qui se vouaient à la fois à la prière, à l'étude et au travail manuel ; c'est là un titre qui ne se prescrit pas.

L'établissement du régime féodal apporta de sensibles modifications dans la situation des évêques. Devenus, à titre d'opulents propriétaires fonciers, grands vassaux des rois, ils exercèrent, en vertu de leur rang et de leurs lumières, une influence prépondérante dans les conseils de l'Etat. En revanche, l'extension du droit de patronage, l'institution des chapitres de cathédrales possédant, sous le nom de mense capitulaire, leur fortune particulière soustraite à l'administration de l'évêque, l'exemption de la juridiction de l'ordinaire accordée à presque tous les couvents, restreignirent considérablement les pouvoirs religieux de l'épiscopat. L'état de guerre permanent dans lequel vivait la société féodale, rendant fort difficile la tenue régulière des conciles provinciaux, les métropolitains perdirent, à leur tour, toute autorité effective sur leurs suffragants et ne conservèrent plus qu'une primauté honorifique.

Il était cependant un pouvoir qui gagnait sans bruit tout le terrain perdu par l'épiscopat ; nous voulons parler du saint-siège. La papauté, protectrice naturelle des Eglises fondées en pays païens, s'était attribué peu à peu la nomination à la plupart des bénéfices. En outre les clercs, dans leurs différends, aimaient mieux recourir à l'évêque de Rome qu'à leur supérieur immédiat plus rapproché d'eux, partant plus incommode. Bientôt des légats *a latere*, revêtus des pouvoirs spirituels les plus étendus, rendent l'autorité de Rome partout présente, tandis que la publication des fausses décrétales favorise grandement les prétentions des successeurs de saint Pierre.

Un des traits distinctifs de la société du moyen âge était, nous l'avons vu, l'union intime de l'Eglise et de l'Etat ; mais la bonne entente entre ces deux puissances ne devait pas être de longue durée.

Les papes, ayant reçu de Pépin le Bref la souveraineté temporelle sur Rome et son territoire, furent dès lors considérés comme les vassaux des empereurs et ceux-ci s'attribuèrent un droit de

contrôle sur les élections pontificales. De son côté, le saint-père, en sa qualité de vicaire du Christ, prétendait juger souverainement de la légitimité des titres des candidats à la couronne. Il supportait en outre avec impatience la suzeraineté de l'empire et s'efforçait de s'y soustraire. En Allemagne même, les occasions de conflits étaient fréquentes et inévitables.

Les évêques, nous l'avons vu, étaient devenus des membres importants de la hiérarchie féodale. L'empereur, en sa qualité de chef suprême de l'Etat, entendait se réserver la nomination aux évêchés vacants et confiait trop souvent ces postes importants à des sujets incapables ou indignes, plus recommandables par leurs services politiques que par leur science ou leur piété. C'est alors que Grégoire VII prend en main la cause de l'autonomie de la société religieuse et de l'indépendance du saint-siége à l'égard des couronnes. Il meurt à la peine, mais ses successeurs continuent son œuvre ; la guerre des investitures éclate et se termine au bout d'un demi-siècle par la transaction connue sous le nom de concordat de Worms. Mais ce n'était qu'une trêve; bientôt la lutte recommence, les deux pouvoirs rivaux se disputent, à main armée, la prépondérance en Italie et l'empereur ne conserve plus au delà des monts qu'une souveraineté purement honorifique.

Tandis que l'Eglise emploie, sans scrupule, la force des armes pour réaliser ses prétentions dominatrices, son culte perd de jour en jour de sa spiritualité première et se résume en pompeuses cérémonies destinées à charmer les yeux et l'imagination des auditeurs. De plus, il fallait à ces foules ignorantes et grossières un Dieu en quelque sorte matérialisé. De ce besoin naît la doctrine de la transsubstantiation, dès longtemps populaire et qui fut bientôt adoptée officiellement, malgré les protestations de Béranger.

Aux yeux des chrétiens du moyen âge, le Christ n'était plus le Sauveur débonnaire, l'homme doux et humble de cœur que nous présentent les Evangiles ; mais un souverain irrité contre ses sujets rebelles, un juge infaillible et redoutable. Il fallait un nouvel intermédiaire entre lui et les hommes ; de là l'importance attribuée à la Vierge dont le culte se développe de plus en plus. Bientôt on établit la fête de l'Assomption, en commémoration du jour où le corps de la mère de Dieu fut enlevé au ciel sans passer par la cor-

ruption du sépulcre. On dédie spécialement à Marie l'office du samedi. Au XIe siècle, on fête sa nativité, au quatorzième sa présentation au temple, au quinzième la visitation.

Le culte se célèbre partout suivant le rituel romain et en langue latine. Les messes solitaires où le prêtre officie devant un enfant de chœur qui représente le peuple, celles pour les morts, se rattachant à la doctrine du purgatoire, deviennent d'un emploi général et fréquent. Les fidèles sont tenus de prendre la cène au moins une fois l'an ; tandis que la crainte de profaner le sang de Christ conduit à enlever aux laïques l'usage de la coupe. L'Eglise se mêle du reste à tous les actes de la vie ; au détriment de sa dignité, elle intervient dans les fêtes publiques par la représentation des mystères et prend même sa part des orgies populaires dans la fête des fous.

Une religion austère n'eût point été le fait de ces peuples christianisés, mais conservant, dans une large mesure, les mœurs licencieuses et cruelles de leurs barbares ancêtres. Pour conserver son influence sur eux, l'Eglise dut adoucir les rigueurs de sa discipline. A la pénitence publique des premiers siècles, elle substitue la confession à l'oreille du prêtre. Les pèlerinages, les jubilés deviennent des moyens usuels de gagner la faveur du ciel. Les indulgences, à l'origine simples compensations des peines canoniques imposées au pécheur pour rentrer en grâce auprès de la société religieuse, donnent lieu à des abus trop connus pour qu'il soit nécessaire d'y insister.

Sous le rapport de la science théologique et malgré les louables efforts de Charlemagne, les premiers siècles du moyen âge furent un temps de stérilité presque absolue. Il faut descendre jusqu'au XIe siècle pour rencontrer une renaissance des études religieuses. La nouvelle théologie s'appuyait, à ses débuts, uniquement sur le principe d'autorité ; mais bientôt on chercha à s'assimiler la vérité révélée, tantôt par la raison, au moyen des procédés de l'école, tantôt par le cœur : de ces deux tendances, surgissent la scolastique et le mysticisme qui exercèrent, la première surtout, une si grande influence sur la vie intellectuelle du moyen âge.

La hiérarchie catholique, établie en maîtresse sur les ruines du monde romain, dominait à la fois l'Etat et l'école. Les résistances

qu'elle avait rencontrées avaient été noyées dans le sang. Elle semblait affermie pour jamais ; mais déjà apparaissent les signes précurseurs de son déclin.

Le pouvoir royal, sorti fort diminué de l'époque de troubles et de confusion qui suivit la chute de la dynastie carlovingienne, avait peu à peu regagné le terrain perdu. Les monarques français les premiers se trouvèrent en état de s'opposer aux prétentions de la curie romaine et aux envahissements de la justice ecclésiastique. Saint Louis, ce type du roi chrétien selon l'idéal du moyen âge, sauvegarda, par la pragmatique qui lui est attribuée, les droits et les libertés de l'Eglise gallicane. Son petit-fils, le rusé et astucieux Philippe le Bel, appuyé par ses légistes, l'université de Paris et les états du royaume, engage avec Boniface VIII une lutte d'où la papauté ressort vaincue et affaiblie à jamais. Désormais le saint-siége, transféré à Avignon, devient, pendant près d'un siècle, le docile instrument de l'ambition française. Enfin cette position humiliante des successeurs de saint Pierre révolte l'orgueil des Italiens. Au pape d'Avignon ils opposent celui de Rome. Le schisme déchire la chrétienté en deux camps ennemis. Les conciles convoqués pour mettre un terme à ce scandale parviennent, il est vrai, à ranger l'Eglise sous l'obédience d'un chef unique. Mais ils sont impuissants à refréner la licence des clercs et les exactions de la cour pontificale. La hiérarchie catholique a subi un échec dont elle ne se relèvera plus. C'en est fait de l'idéal ecclésiastique du moyen âge. Tandis que les masses populaires s'en prennent aux vices des gens d'Eglise, les humanistes de la Renaissance, sous couleur d'un enthousiasme sans borne pour la civilisation antique, sapent en réalité tout le système religieux issu du christianisme, préparant ainsi l'avènement lointain de la libre pensée. Les temps étaient mûrs pour une réforme ; le jour de Luther était venu.

Tel est le récit que nous retrace le nouveau volume de M. Chastel. Il nous présente un tableau fidèle de cette vie ecclésiastique du moyen âge si digne d'attirer l'attention de l'historien et du penseur. Nous avouons cependant avoir remarqué avec quelque surprise que le savant professeur de Genève admit encore l'authenticité de la célèbre ambassade d'Alexis Comnène à Urbain II, ambassade que M. Paparrigopoulo relègue, avec raison, nous semble-

t-il, dans le domaine de la légende[1]. Au reste cette légère critique n'ôte rien ni à la valeur du livre de M. Chastel ni au talent de son auteur. H.-M.

Rodolphe Staehelin. — Vadian le réformateur de Saint-Gall[2].

C'est une figure trop peu connue, et pourtant bien digne de l'être, que celle de ce réformateur laïque, humaniste, médecin, homme d'Etat, qui fut le confident de Zwingli et le complice, — un peu à contre-cœur d'abord, — de sa politique à la « manière forte. » On saura gré à M. Staehelin d'avoir employé son talent de biographe[3] à ramener l'attention sur cet intéressant personnage. Il y a environ vingt ans, M. Pressel avait déjà publié une biographie de Vadian dans la collection qui a paru sous le titre : *Vie et Œuvres choisies des pères et fondateurs de l'Eglise réformée*. Mais depuis lors des sources nouvelles et importantes sont devenues accessibles, grâce à la publication par M. Strickler des recez fédéraux de 1521 à 1532 et du recueil de documents relatifs à l'histoire de la réformation en Suisse ; grâce surtout à l'édition par M. E. Götzinger des ouvrages de Jean Kessler, le contemporain et collaborateur de Vadian, et de ceux de Vadian lui-même. M. Staehelin a mis à profit ces précieux documents et a su en tirer un portrait historique et littéraire plein de couleur, d'expression et de vie. Ce n'est pas seulement comme chrétien et comme citoyen, comme théologien et comme homme politique qu'il nous fait connaître le bourguemaître de Saint Gall, c'est encore comme historien et littérateur. En même temps, cette étude jette un jour instructif sur les rapports et différences entre la réforme suisse et la réforme

[1] Voy. Paparrigopoulo, *Histoire de la civilisation hellénique*, pag. 327 et sq.

[2] *Die reformatorische Wirksamkeit des Sankt-Galler Humanisten Vadian.* Auf Grund seiner neu veröffentlichten Schriften dargestellt von Rudolf Staehelin, Prof. der Theol. (Extrait des *Beiträge* de la Société d'histoire de Bâle.) Bâle, Georg, 1881, 70 pages.

[3] M. Staehelin a consacré précédemment des notices plus ou moins étendues à Erasme (1873), Hagenbach, son prédécesseur à la faculté de Bâle (1875), de Wette (1880.)

allemande, et sur le rôle joué par les principales villes suisses, Zurich et Berne. Nous recommandons la lecture de ces pages à tous ceux qu'intéresse l'histoire de la révolution ecclésiastique du XVIe siècle. H. F. E.

GUSTAVE WARNECK. — ESQUISSE D'UNE HISTOIRE DES MISSIONS PROTESTANTES[1].

Le temps n'est plus, Dieu merci, où la science théologique ignorait l'œuvre des missions ou la regardait de haut avec je ne sais quel aristocratique dédain. Les missions ont acquis droit de cité soit dans les traités ou systèmes de théologie pratique, soit dans les manuels d'histoire ecclésiastique, et déjà on voit figurer çà et là, dans les programmes universitaires, des cours sur l'histoire des missions chrétiennes. Il est vrai de dire que les missions de leur côté sont entrées dans une nouvelle phase, qu'elles tendent de plus en plus à s'élever au-dessus de l'empirisme et que leurs organes littéraires ont commencé à poursuivre d'autres buts que ceux de l'édification et de la réclame. La science laïque elle-même a appris à respecter cette œuvre religieuse et ne dédaigne pas d'utiliser les services que les missionnaires peuvent rendre et ont déjà rendus à la science et à la civilisation.

En fait de littérature missionnaire, l'Allemagne tient incontestablement le premier rang, non pas sans doute pour la quantité, mais bien par la qualité de ses productions. Il paraît à Gutersloh, depuis 1874, une revue mensuelle des missions (*Allgemeine Missions-Zeitschrift*) qui est rédigée dans un esprit large et élevé, à un point de vue vraiment scientifique. Elle a pour directeur M. le pasteur Warneck, de Rothenschirmbach près d'Eisleben, qui s'est fait connaître entre autres par une très intéressante étude sur « les rapports mutuels entre les missions et la culture moderne[2]. » Le même auteur vient de publier en un petit volume à part, avec

[1] *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart*, von Dr Gustav Warneck, Pastor in Rothenschirmbach. Leipzig, Hinrichs, 1882, VIII et 155 pages.

[2] *Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der modernen Mission und Cultur*. Auch eine Culturkampfstudie. Gutersloh, Bertelsmann, 1879. XI et 326 pages.

préface et appendices, l'article *Missions protestantes* qu'il a rédigé pour la nouvelle édition de la *Real-Encyclopædie* de Herzog. C'est un aperçu bien ordonné et relativement complet de cette vaste matière. Nous le recommandons tout spécialement aux jeunes théologiens qui désireraient s'initier à un sujet qu'il ne leur est pas permis d'ignorer.

Le XIXe siècle, qui est par excellence le siècle des missions, occupe naturellement, dans cette esquisse, la place de beaucoup la plus considérable. Mais, malgré les peines que la rédaction de l'histoire de cette période moderne et contemporaine a dû coûter à l'auteur, ce n'est pas là, à notre sens du moins, la partie la plus méritoire de son travail. Ce qui nous a le plus intéressé ce sont les quarante pages qu'il a consacrées aux siècles précédents. Il aborde, chemin faisant, la question bien moins oiseuse qu'il ne pourrait le sembler, de savoir pourquoi les réformateurs sont restés étrangers à l'œuvre, et même à l'idée, des missions. Les notes ajoutées à la fin renferment également des réflexions judicieuses sur des questions de méthode missionnaire et d'intéressantes communications littéraires et statistiques.

N'oublions pas de dire que M. Warneck a dédié son livre à l'Eglise des frères moraves, qui célèbre cette annnée même le cent cinquantième anniversaire de ses débuts dans l'œuvre des missions parmi les païens. C'est un jubilé qui intéresse le protestantisme tout entier. H. V.

CHARLES THŒNES. — L'IDÉE CHRÉTIENNE DU MARIAGE ET SES ADVERSAIRES MODERNES [1].

Cet ouvrage, couronné par la société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne, se recommande à la sérieuse attention du public. Il est aussi instructif pour le fond qu'il est agréable à lire grâce à ses qualités de style et de langage.

Comme l'indique le titre, et comme l'exigeait d'ailleurs le pro-

[1] *Die christliche Anschauung der Ehe und ihre modernen Gegner.* Eine von der Haager Gesellschaft gekrönte Preisschrift von Lic. Dr Carl Thönes evang. Pfarrer in Lennep. — Leide, Brill, 1881, 326 pages.

gramme du concours, le livre se divise en deux parties : 1° l'idée chrétienne du mariage ; 2° ses adversaires modernes.

L'idée chrétienne du mariage ressort en premier lieu du Nouveau Testament. L'auteur établit ici une distinction qu'on lui a reprochée et qui a bien cependant sa raison d'être : il distingue l'idée chrétienne dans sa pureté, sans mélange d'éléments ascétiques, et les passages du Nouveau Testament où prévalent ces éléments-là. L'idée du mariage dégagée d'ascétisme se déduit avant tout des enseignements de Jésus-Christ, en particulier de Marc X, 2 et suivants. Le mariage, selon Christ, est une intime communion de vie, tant physique que morale, entre un seul homme et une seule femme ; il est d'institution divine ; il est indissoluble. Sur ce dernier point, l'auteur démontre que c'est Marc X qui exprime la pensée authentique du Seigneur, tandis que la clause : *si ce n'est pour cause d'infidélité*, qui se trouve dans Matthieu V, 32 et XIX, 9, est une adjonction de seconde main. Cependant, dit-il, Jésus en proclamant l'indissolubilité du mariage posait un principe moral, un idéal auquel il faut aspirer, il n'entendait pas édicter un article de loi, un précepte juridique.

L'enseignement apostolique repose en général sur la même conception que celle qui ressort du texte classique de Marc X. Toutefois, il est quelques passages où la pureté de l'idée chrétienne est plus ou moins troublée par des tendances ascétiques. Tels sont : les directions données dans les épîtres pastorales, touchant le *second* mariage des anciens (1 Tim. III, 2 ; Tite I, 6), des diacres (1 Tim. III, 12) et des veuves qui sont au service de la communauté (1 Tim. V, 9) ; un passage de l'Apocalypse (XIV, 4) qui, lors même qu'on ne le prend pas à la lettre, érige cependant la virginité, le célibat, en symbole de la pureté des cent quarante quatre mille qui sont rachetés d'entre les hommes comme des prémices consacrées à Dieu et à l'Agneau ; enfin et surtout 1 Cor. VII. M. Thœnes soumet ce texte à une étude approfondie. Il constate que la manière dont Paul envisage et représente le mariage dans ce chapitre se concilie difficilement, non seulement avec l'enseignement de Christ, mais avec les principes mêmes que l'apôtre professe ailleurs. Il pense que si ces idées ascétiques s'expliquent en partie par l'attente à bref délai de la parousie, il

faut les attribuer aussi, et en dernière analyse, à l'influence de certaines conceptions antérieures au christianisme, et il en conclut qu'elles ne sauraient être considérées comme exprimant la véritable idée chrétienne du mariage.

La partie biblique est suivie (pag. 102 sq.) d'une histoire de l'idée du mariage à travers les différents âges de l'Eglise chrétienne : ancienne Eglise, Eglise du moyen âge, Eglise catholique-romaine des temps modernes et Eglise protestante. Cette histoire, faite à grands traits, mais illustrée de citations et d'exemples bien choisis, montre l'action profonde et salutaire qu'ont exercée dans le monde romain et barbare l'idée et la pratique chrétiennes du mariage. Mais elle constate aussi la prédominance croissante, dans l'Eglise catholique, des tendances ascétiques qui tendent à obscurcir cette idée et à la dénaturer. La réformation a fait époque en ceci comme à bien d'autres égards : elle a saisi tout de nouveau l'idéal chrétien du mariage dans sa pureté et sa profondeur. Elle l'a du moins saisi en principe, et a commencé à le réaliser dans la vie. L'auteur, à ce propos, rend un hommage bien mérité à nos réformateurs, sans en exclure Calvin. Il ne craint pas d'aborder la délicate affaire de la bigamie du landgrave Philippe et nous paraît faire équitablement la part des responsabilités. L'erreur, dit-il, a été chez Luther et Mélanchton plus intellectuelle que morale.

Depuis l'époque de la réformation, malgré les travers dans lesquels le protestantisme a donné dans le cours de son développement historique (orthodoxisme, servilisme, etc.), malgré les influences délétères du dehors (en particulier l'exemple et les leçons de la France catholique), on peut dire que, sous l'action de l'esprit évangélique, l'idée chrétienne du mariage a été toujours mieux comprise en théorie et moins imparfaitement réalisée dans la pratique. C'est, dit l'auteur, dans notre siècle qu'elle a trouvé son expression la plus élevée dans les systèmes de morale de toute une phalange de théologiens et de philosophes. C'est notre siècle également qui a vu en pays protestants les plus beaux exemples d'unions conjugales. A l'appui de sa thèse, M. Thœnes fait passer sous nos yeux une série de nobles et touchantes figures appartenant à diverses classes de la société, et dont la vie intime est connue par des lettres, des mémoires ou des biographies. Il reconnaît, d'ail-

leurs, que dans les pays mixtes, la partie catholique de la population bénéficie des fruits de la conception protestante, notamment en ce qui concerne l'instruction donnée à la jeunesse féminine.

Quant aux modernes adversaires du mariage selon l'Evangile, l'auteur les range en deux catégories. Il distingue les adversaires *théoriques* qui parlent au nom de la *science*, et les adversaires *pratiques* qui combattent l'idéal chrétien au nom de l'intérêt *social* ou des droits individuels.

La « science » est représentée, d'une part, par le moderne pessimisme de Schopenhauer et de Hartmann, de l'autre, par le matérialisme qui se réclame de Darwin. L'auteur discute ces théories calmement mais fortement, et réduit à leur juste valeur les arguments qu'on prétend tirer contre l'idée chrétienne du mariage de la manière moderne d'envisager le monde et des résultats de la moderne science de la nature.

On ne lira pas avec moins d'intérêt les pages destinées à caractériser ce que M. Thœnes appelle les adversaires sociaux, les partisans de l'émancipation de la femme, c'est-à-dire les prôneurs et praticiens du libre amour, et ceux qui, tout en repoussant cet excès, plaident avec enthousiasme la cause de la parfaite égalité de l'homme et de la femme. L'auteur se montre fort au courant de toute cette littérature. A la vue des utopies, des aberrations et même des turpitudes qu'il dévoile dans cette dernière partie de son livre, on est saisi d'un dégoût mêlé d'effroi. Il y a de quoi frémir quand on voit à quels abîmes marche la société actuelle, et l'on ferme le volume plus convaincu que jamais que seules les puissances de vie morale qui ont leur source dans l'Evangile sont capables d'arrêter notre « civilisation » sur cette pente funeste.

Pourquoi le libre amour théorique et pratique, celui des romans et celui de la réalité, est-il jugé dans un certain monde avec tant d'indulgence? Ne serait-ce pas en bonne partie parce qu'il y a dans la chrétienté, de par la coutume et même les lois, tant de mariages qui méritent à peine ce nom, des mariages qui sont comme des caricatures de cette sainte institution? Les réformateurs sociaux s'en sont pris au mariage comme tel, et ils s'imaginent pouvoir chasser le démon par Belzébut, le prince des démons.

« Il n'y a, dit l'auteur en terminant, que le mariage chrétien, au vrai sens de ce mot, où règne entre époux la vraie *liberté*, parce qu'elle est unie à la vraie dépendance, et la vraie *égalité*, parce qu'elle implique la vraie subordination. Le mariage chrétien, c'est la diversité des dons, des forces, des vocations, ramenée à l'unité par l'harmonie de la foi et de l'amour. A lui, au mariage *dans le Seigneur*, s'applique la grande parole de l'apôtre : « ni femme » sans homme, ni homme sans femme. » (1 Cor. XI, 11.)

HOLTZMANN ET ZŒPFFEL. — LEXIQUE THÉOLOGIQUE ET ECCLÉSIASTIQUE [1].

L'institut bibliographique de Leipzig a entrepris de publier une série de dictionnaires ou d'encyclopédies dont chaque volume est consacré à une spécialité : histoire générale, histoire ancienne, histoire allemande, théologie, philosophie, pédagogie, etc. ; musique, théâtre, arts plastiques, etc. ; hygiène, zoologie, botanique, physique et météorologie, etc. ; militaire, économie politique, droit commercial, géographie commerciale, etc. La collection complète embrassera environ quarante volumes, dont près de la moitié ont déjà paru. Au lieu d'un dictionnaire général de conversation, où tout se rencontre pêle-mêle, ce sont autant de dictionnaires spéciaux ayant pour auteurs des spécialistes, volumes faciles à manier, et offrant dans l'espace le plus resserré possible le plus d'informations possibles sur tout ce qui est du ressort de la spécialité respective. Les articles sont courts et nombreux, rangés par ordre alphabétique, les pages étant divisées en deux colonnes. Plusieurs de ces lexiques sont accompagnés de bonnes illustrations. Le prix des volumes, qu'on peut acheter séparément, varie entre 3 $^1/_2$ marcs (sciences militaires) et 9 $^1/_2$ (musique).

Nous venons de parcourir celui de ces *Fach-Lexika* qui se rapporte à la *théologie* et aux *questions ecclésiastiques*. Bien qu'il soit en première ligne à l'usage des « laïques, » il est de nature à

[1] *Lexikon für Theologie und Kirchenwesen*, von Dr H. Holtzmann und Dr R. Zöpffel, ordentl. Professoren an der Universität Strassburg. — Leipzig, Verlag des Bibliographischen Instituts, 1882. 728 pages. Prix : 7 marcs.

rendre d'utiles services au théologien de profession, et c'est ce qui nous engage à le signaler aux lecteurs de la *Revue*. Chacun n'a pas à sa portée des œuvres encyclopédiques telles que celles de M. Herzog ou de M. Lichtenberger. Fût-on d'ailleurs en possession de ces ouvrages étendus et volumineux, il est agréable d'avoir sous la main un dictionnaire où, sans longtemps chercher, on trouve tel renseignement précis sur un nom, une date, un ouvrage important, ou bien la définition exacte d'un terme théologique ou ecclésiastique. Le volume que nous avons sous les yeux renferme 1456 colonnes, texte compact. Il embrasse la doctrine, l'histoire, le culte, la constitution, les us et coutumes, fêtes, sectes, ordres des différentes Eglises chrétiennes, et ce que les autres religions ou sociétés religieuses offrent de plus saillant.

A la différence des autres volumes, qui sont confiés chacun à une seule plume, celui-ci est l'œuvre de deux auteurs associés, tous deux professeurs à Strasbourg, MM. Holtzmann et Zöpffel. Ils se sont réparti la besogne de telle sorte que le premier a pris à sa charge les articles relatifs à la Bible et aux origines du christianisme, à la dogmatique, la morale, le culte, la philosophie religieuse et la théologie pratique, tandis qu'à son collègue sont échus tous les articles biographiques, ainsi que ceux qui ont trait au droit et à la politique ecclésiastiques, et à l'histoire de l'Eglise à partir de l'an 300.

L'ouvrage étant publié en Allemagne et en vue du public allemand, il est naturel que les questions théologiques et surtout ecclésiastiques qui préoccupent nos voisins d'outre-Rhin y prennent une large place. Tout ce qui touche aux rapports actuels de l'Etat avec l'Eglise, spécialement l'Eglise catholique, son dogme, sa constitution, etc., est traité avec un soin particulier. Il en est de même de la réformation et de la contre-réformation du XVIe siècle, ainsi que des origines du christianisme, en particulier des controverses, théories, institutions qui, dans cette première période, ont abouti à la formation de l'Eglise catholique. On trouvera aussi dans les colonnes de ce lexique des notices biographiques sur *tous* les professeurs de théologie actuellement en fonctions dans les facultés protestantes de l'Allemagne et des pays de langue allemande, avec l'indication de leurs principaux ouvrages.

Ce n'est pas à dire que les autres époques et les autres pays aient été négligés. On peut, sans doute, en ce qui concerne le protestantisme français, regretter l'absence de noms tels que Robert Etienne, Marot, Osterwald, Antoine Court, Sam. Vincent, pour ne parler que des défunts. On trouvera çà et là des oublis à relever (ainsi, à propos de Gaussen, l'omission de l'ouvrage inséparable de son nom), ou des inexactitudes à redresser (ainsi lorsqu'il est dit de M. Renan qu'il a publié des traductions « rythmiques » du livre de Job et du Cantique). Mais ce sont là, après tout, des péchés véniels, qu'il sera facile de réparer dans une nouvelle édition. Ce que nous tenons à constater, c'est que le germanisme de l'ouvrage n'a rien d'étroit. « L'Eglise du Désert, y lisons-nous dans l'article *Hugenotten*, a été une Eglise de martyrs héroïque, pleine du courage qu'inspire la foi. Elle prouve, comme le fait du reste l'histoire tout entière de la réforme française, que ce ne sont pas les seules populations germaniques qui sont prédisposées à saisir la pensée évangélique dans sa profondeur. »

Et le point de vue théologique ? dira-t-on. Demander une absolue impartialité, une complète dépréoccupation de toute idée préconçue, de toute conviction personnelle, serait demander l'impossible. Ceux qui connaissent M. Holtzmann savent assez qu'il n'est pas homme à cacher son drapeau, et que ce drapeau est celui du protestantisme, et du protestantisme progressif. Aussi bien son article sur *Jésus-Christ*, le plus étendu de tous (16 colonnes), ne laisse-t-il aucun doute sur ce point, non plus que certains articles biographiques de son collaborateur, comme ceux sur Guizot ou sur Hengstenberg. Cependant, nous nous plaisons à le reconnaître, les deux auteurs se sont appliqués à être aussi objectifs que possible. Leur but, ainsi qu'ils le déclarent expressément dans la préface, n'a pas été de faire valoir une conception ecclésiastique et théologique exclusive. Ils se sont proposé avant tout d'exposer en termes concis, dans un langage accessible à tout lecteur cultivé, l'état réel des choses, de donner un aperçu vraiment historique de toutes les questions et de tous les faits qui intéressent la vie religieuse et ecclésiastique. La manière distinguée dont ils se sont acquittés de leur immense et difficile tâche leur donne des droits à la reconnaissance et à la confiance du public désireux de s'instruire.

Ajoutons que le lexique destiné à la *philosophie* est sous presse. Il a pour auteur M. Robert Zimmermann. V. R.

Frédéric Rambert. — Souvenirs et mélanges[1].

Si nous ne savions pas qu'à cette vie mortelle succède une vie immortelle, nous ne nous consolerions jamais d'être nés. Qu'est-ce que le genre d'existence que nous sommes appelés à mener ici-bas si la vie future n'est qu'une chimère?

Au nombre des douleurs les plus poignantes que nous puissions ressentir, il faut placer sans hésitation la rupture des liens qui nous unissent à nos semblables. La perte d'un ami est, terrestrement parlant, irréparable; elle nous prive en quelque sorte d'une partie de nous-même, elle nous mutile; elle nous vieillit, nous désenchante de la vie et, par conséquent, nous décourage; on se souvient alors de cette parole si cruellement vraie de Vinet : « La vie est un voyage du midi vers le nord, de l'été dans l'hiver. »

Seule, nous le répétons, la certitude de l'existence d'une *cité permanente* peut nous aider à vivre, nous rendre le courage en nous rendant l'espérance. Si le temps est court et que l'éternité succède au temps, courtes sont nos souffrances, courtes nos séparations; la mort n'est qu'un passage, une transformation qui nous rendra nos bien-aimés et nous rendra à eux, en leur communiquant, et en nous communiquant à nous-mêmes, une durée sans terme et une sainteté parfaite.

I

Frédéric Rambert n'est plus, et nous, ses amis, nous pleurons son absence. Mais nos pleurs sont ceux d'hommes qui espèrent, qui ne croient pas *perdu* leur cher mort, mais qui savent qu'il les a simplement *devancés*.

Oui, notre Frédéric vit parce qu'il crut à Celui qui s'est appelé

[1] *Frédéric Rambert. Souvenirs et mélanges*, recueillis par ses amis, précédés d'une lettre de Eug. Rambert et d'une notice biographique par Eug. Secrétan. Avec portrait photographié. Lausanne, Georges Bridel éditeur.

la résurrection et la vie. Il vit aussi d'une autre manière : par le bien qu'il a fait au milieu de nous, dans le souvenir de ceux qui l'ont connu, et par le volume dont nous allons maintenant rendre compte.

Ce volume s'ouvre par une lettre de M. Eug. Rambert, très courte, mais d'une exquise délicatesse de sentiment. Il y a réellement une vive jouissance à entendre un frère aîné parler ainsi de son frère cadet. Et comme tout ce que dit M. Eug. Rambert de son Frédéric et du nôtre est vrai ; comme il l'a bien compris ! « *Plus on l'a connu, moins on résiste au besoin d'honorer publiquement un mérite qui n'aspirait qu'à se cacher.... Il se découvrait par échappées. Il était notre cadet, et nous avions pour lui le respect qui s'attache à un aîné. Il y avait de la vénération dans l'affection qu'on lui portait.* » Ce beau témoignage est la vérité même.

A la lettre succède une notice biographique d'une cinquantaine de pages, due à la plume de M. Eugène Secrétan. Cette notice nous donne-t-elle de Frédéric Rambert, de sa nature intellectuelle et morale, une idée suffisamment complète ? Oui et non ; il y a du trop et du pas assez dans ces pages ; il est tels détails, telle manière de dire aussi que nous eussions préféré ne pas rencontrer ; il est, au contraire, telle appréciation de fond dont l'absence nous paraît regrettable. M. Eug. Rambert écrivait sans doute dans sa lettre à l'auteur de la notice biographique : « Quelque soin que vous y mettiez, le volume que vous publierez ne le fera pas connaître complètement. Mon frère n'a jamais eu l'occasion de se révéler tout entier. Il n'a pas donné sa mesure. » Sans doute encore que M. Secrétan lui-même a répondu d'avance, dans les lignes qu'on va lire, à l'objection que nous sommes en voie de lui présenter : « On ne demandera pas à une simple notice comme celle-ci un résumé de la dogmatique ni de la tendance théologique de Frédéric Rambert. Ce n'est point l'affaire d'un laïque. Un homme même du métier y éprouverait quelque embarras : comment reproduire la physionomie vraie de ce qui était en formation ?.... » Il n'en demeure pas moins, à notre point de vue, qu'une appréciation de la tendance théologique de Frédéric Rambert eût dû être tentée. Notre ami n'a pas donné sa mesure, c'est certain ; mais peut-on dire que sa conception théologique ne fût qu'en formation ? Rambert

avait pris position, il appartenait à une école déterminée, sa théologie, sans être le moins du monde révolutionnaire, n'était pas cependant conservatrice ; *évangélique*, en un mot, il n'était pas *orthodoxe*. De la famille des Vinet et des Chappuis, il éprouvait le besoin de reviser les formules du passé, de secouer leur joug, de remonter à la source même des vérités évangéliques. C'était un indépendant et un audacieux que Rambert. Sous son calme, sa prudence et sa modération très réels et même très remarquables, il cachait un esprit plein de hardiesse. Dans les trop rares entretiens théologiques que nous avons eus avec lui, nous avons toujours été frappé de l'indépendance absolue de son jugement ainsi que de la vivacité et de l'énergie avec lesquelles il exprimait ce jugement. Plusieurs pages, d'ailleurs, de la notice biographique confirment absolument notre dire.

Seulement, pourquoi n'avoir pas exploité le filon, nettement établi le point de départ, la base, l'esprit ou le principe générateur de toute la théologie de Rambert? pourquoi n'avoir pas rassemblé les principes constitutifs de cette théologie épars dans les écrits du professeur et dans ses cours, puis — sans arbitraire ni violence, sans prolonger les lignes d'une manière qui pût altérer en quoi que ce soit la vérité, — tracé le plan général de l'édifice théologique demeuré inachevé par le départ de notre ami? Frédéric Rambert était l'avocat de l'esprit contre la lettre, de l'indépendance théologique contre l'asservissement à la tradition, de la critique scientifique appliquée à la Bible contre « le parti pris de la foi » (*Chrétien évangélique*, 1873, pag. 47), des droits de l'intelligence et de la raison en matière religieuse contre ceux qui voudraient supprimer ces deux facultés dans l'étude de la vérité.

Mais ce n'est pas un article sur notre ami que nous faisons ici, c'est une simple analyse critique de l'ouvrage qui porte son nom et qui consacre sa mémoire ; poursuivons donc notre marche.

II

Rambert a relativement peu publié ; il n'en avait pas le temps, et puis, d'ailleurs, il était jeune encore quand la mort le surprit. Les *Souvenirs et Mélanges* nous donnent, à une exception près,

tout ce qui est sorti d'essentiel de la plume de Rambert, un travail sur *l'Ecriture, source de la dogmatique chrétienne*, une *Lettre à M. Ch. Dollfus* sur *le miracle*, trois conférences qui n'avaient pas encore vu le jour, sur *La liberté religieuse dans le canton de Vaud*, un rapport présenté à la section vaudoise de la Société pastorale, intitulé : *La tâche actuelle de l'apologétique chrétienne*, puis viennent cinq *Sermons*, des *Fragmnets* dont voici les titres : *Le refrain et la chanson*, un *Discours du Grutli*, *La résurrection de Jésus-Christ*, *Un manifeste ecclésiastique* et, enfin, un certain nombre de *Lettres*.

Nous n'avons pas à apprécier ces différents morceaux, et nous ne voulons pas discuter l'ordre dans lequel ces morceaux nous ont été donnés ; nous nous bornerons à présenter deux remarques.

La première de nos remarques n'est, à proprement parler, pas de nous ; c'est M. le professeur H. Vuilleumier qui l'a formulée, dans cette revue même, à l'occasion d'une étude fort intéressante sur *La critique du Pentateuque*. « L'indépendance par la foi, écrivait l'honorable professeur, est le privilège du critique chrétien ; elle doit être le trait distinctif de la science qu'il cultive. » Puis, en note, il ajoute : « Voir les belles pages de Frédéric Rambert sur la foi comme principe de critique, dans le *Chrétien évangélique* de janvier 1873. Il est regrettable que ces pages, d'entre les meilleures qui soient sorties de la plume de notre ami et collaborateur, aient échappé à l'attention des éditeurs de ses *Souvenirs*. » (Janvier 1882, pag. 8.)

Nous exprimons le même regret. Sans doute que l'article visé ne nous révèle pas notre frère sous un nouveau jour, mais il complète et confirme son point de vue théologique sur une question très importante. M. le pasteur Auguste Glardon avait prétendu que « le théologien chrétien doit prendre pour principe de sa critique le parti pris de la foi. » Rambert répond excellemment que la foi ne saurait remplacer la critique, que, dans le domaine de la critique historique en particulier (critique du texte, critique des écrits bibliques, critique historique proprement dite), la foi serait radicalement inhabile à prononcer un verdict quelconque. « Nous pensons donc, ainsi conclut l'écrivain, que la foi n'est pas, qu'elle ne doit ni ne peut être un principe de critique historique. Elle n'a

nullement vocation à imposer à l'étude historique des solutions *a priori*. Dans ce domaine, c'est l'étude critique qui prononce. C'est si peu la foi, qu'elle doit, au contraire, en ce qui concerne les faits de l'histoire, se régler sur la critique. »

Evidemment la non-réimpression de ces pages, dans le volume que nous analysons, constitue une lacune et une lacune regrettable. Si la place dont on disposait faisait défaut, mieux alors et de beaucoup valait supprimer, par exemple, un sermon, voire deux sermons.

Voici notre seconde remarque. La correspondance de Rambert comprend en tout vingt-sept pages, même seulement vingt-six si l'on compte exactement ; or le volume, moins la notice biographique, compte quatre cents pages. En outre, le nombre des lettres ou fragments de lettres publiés est de dix-huit ; or les éditeurs des *Souvenirs* ont eu entre les mains près de deux cents lettres, « presque toutes de plus de quatre pages. » Vingt-six pages sur quatre cents consacrées à la correspondance de Rambert, dix-huit lettres sur deux cents livrées à la publicité, décidément c'est trop peu. Il eût fallu réduire la notice biographique et donner plus d'espace à la correspondance. Et si le volume eût néanmoins dépassé les limites qui lui étaient assignées d'avance, alors au lieu de supprimer deux sermons, nous les eussions tous supprimés.

Non que les sermons de notre ami n'aient de la valeur : ils en ont beaucoup, au contraire, mais beaucoup moins cependant que ses lettres. Les lettres, c'est l'homme, c'est tout l'homme, c'est ce qui le révèle le plus complètement, c'est la biographie par excellence, parce que c'est une sorte d'autobiographie inconsciente. Et que cela est vrai de Frédéric Rambert ! comme il se donnait bien dans ses lettres à ses amis, comme il était bien lui-même, comme il se racontait bien lui-même sans s'en douter ! Et comme il eût été facile et intéressant d'assister de cette manière à la genèse et au développement de ses idées ! Mais il eût fallu pour cela, outre la publication de nombreux documents, s'astreindre à ranger ceux-ci par ordre chronologique.

Nous le disons sans détour : à notre jugement, cette partie des *Souvenirs* intitulée *Correspondance* laisse infiniment à désirer et excite en nous les plus sincères regrets.

III

Malgré tout, ce volume, dans son ensemble, est intéressant, et il préservera certainement de l'oubli le nom de Frédéric Rambert si digne, à tous égards, d'être conservé dans les annales de l'Eglise chrétienne.

Qu'il nous soit permis, au terme de notre analyse et de nos critiques, de citer ici un passage non publié de la dernière lettre que nous écrivait notre ami, datée du 21 janvier 1878, et qui ne nous explique que trop sa fin prématurée : « Il n'est que trop vrai, mon silence se prolonge à ton égard, et même il s'est prolongé plus de quinze jours encore depuis ta dernière communication. C'est que je suis littéralement harcelé : leçons à la faculté. leçons au collège Galliard, leçons chez moi, pensionnaires, famille, Chrétien évangélique, Revue de théologie, société de théologie, affaires de pupille, école du dimanche, etc., etc..... Mes journées, et souvent mes nuits, n'y suffisent décidément plus. Quand il m'arrive d'avoir terminé ma besogne la plus pressée vers minuit, je me mets quelquefois à écrire une lettre, comme c'est le cas aujourd'hui ; mais quand le travail me pousse jusqu'à deux heures du matin, ce qui est presque l'ordinaire, je n'ai décidément plus le courage d'entamer ma correspondance, et mes pauvres lettres, toujours renvoyées de lendemain en lendemain, attendent indéfiniment. »

EUG. BARNAUD.

PHILOSOPHIE

ED. ZELLER. — LA PHILOSOPHIE DES GRECS AVANT SOCRATE[1].

La *Revue* a signalé en son temps le premier volume de cette importante traduction de l'œuvre capitale de Zeller. Il paraît que l'entreprise a eu un succès marqué. C'est à tel point que le public s'est plaint que le traducteur ne menait pas son œuvre assez ronde-

[1] *La Philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, par Edouard Zeller, professeur de philosophie à l'université de Berlin.

ment. Voilà certes un sentiment nouveau et des plus réjouissants en France, où, depuis Descartes, on avait perdu tout goût enthousiaste pour les matières de la philosophie. Réclamé par d'autres devoirs, qui ne lui permettaient pas de marcher au pas de ses lecteurs, M. Boutroux a cru devoir confier le soin de sa traduction à des plumes plus alertes.

« Encouragée par le suffrage des hommes compétents et par la souscription du Ministère de l'instruction publique, la maison Hachette est résolue à poursuivre la publication de la *Philosophie des Grecs*. Quant à moi, ajoute M. Boutroux, j'ai dû renoncer à un travail qu'il m'est impossible de mener avec la rapidité nécessaire, et, avec l'autorisation de M. le professeur Zeller, je remets la continuation de cette traduction aux mains de collaborateurs distingués et zélés, qui, se partageant la tâche, la mèneront plus promptement à bonne fin. MM. Lucien Lévy et Jules Legrand, professeurs agrégés de philosophie, ont entrepris la traduction du second volume de l'original, comprenant Socrate et Platon ; M. Gérard, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Nancy, s'est chargé du volume consacré à Aristote. »

Grâce à ces précautions, la publication ne se poursuivra pas seulement, mais elle conservera les qualités précieuses que l'initiateur, M. Boutroux, a su lui donner dans les deux premiers volumes.

Voici d'ailleurs quelques pages du second volume ; en même temps qu'elles feront connaître la traduction, elles présenteront sous un jour assez nouveau pour le public de langue française une des phases les plus curieuses de l'esprit grec.

Rôle historique et caractère de la sophistique. — Si nous essayons de porter un jugement d'ensemble sur le caractère et la place historique de la sophistique, nous rencontrons tout d'abord une difficulté. On a donné, à l'origine, le nom de sophistes non seulement à des maîtres enseignant en différentes branches, mais encore à

Première partie : la Philosophie des Grecs avant Socrate, traduite de l'allemand avec l'autorisation de l'auteur, par Emile Boutroux, maître de conférences à l'école normale supérieure. — Tom. II, les Eléates, Héraclite, Empédocle ; les Atomistes, Anaxagore ; les Sophistes. — Paris, Hachette et Cᵉ, 1882.

des hommes d'opinions diverses. Qui nous autorise à distinguer, dans le nombre, certains individus, pour leur appliquer le nom de sophistes à l'exclusion des autres ? Qui nous autorise à parler de la *sophistique* comme d'une doctrine ou d'une tendance d'esprit déterminée, alors qu'il n'existait ni principe ni méthode communs à tous ceux que nous appelons sophistes ?

Grote a, de nos jours, comme on sait, beaucoup insisté sur cette objection. Les sophistes, selon lui, ne formaient pas une école, mais une classe sociale dans laquelle les opinions et les caractères les plus opposés avaient leurs représentants ; et si l'on avait demandé à un Athénien contemporain de la guerre du Péloponèse quels étaient les plus fameux sophistes de son pays, il n'aurait pas manqué de nommer Socrate en première ligne.

Mais tout ce qui suit immédiatement de cette remarque, c'est que le langage moderne donne au terme de sophiste un sens plus restreint que le sens primitif. Or, cette modification ne serait illégitime que si l'on était hors d'état d'indiquer un trait commun correspondant à la signification actuelle du mot. Mais ce trait existe. Si les hommes que nous avons coutume de ranger parmi les sophistes ne sont pas unis entre eux par des principes communs, admis par tous, on ne peut cependant méconnaître la parité de leur caractère. Cette parité se manifeste non seulement dans leur situation commune de professeurs, mais encore dans leur attitude générale en face de la science contemporaine, dans leur aversion pour les études physiques, et, d'une manière générale, pour les recherches purement théoriques, dans leur souci exclusif des talents pratiquement utiles, dans le scepticisme dont la plupart et les plus considérables d'entre eux font ouvertement profession, dans l'art de la dispute, où la plupart s'exercent et raffinent, dans leur conception formelle et technique de la rhétorique, dans la libre critique et l'explication naturaliste de la croyance aux dieux, dans ces idées sur le droit et la coutume dont le scepticisme de Protogoras et de Gorgias sème déjà les germes, encore qu'elle ne prenne que plus tard une forme arrêtée. Sans doute, tous les sophistes, pris un à un, ne présentent pas à la fois tous ces caractères ; mais plusieurs de ces caractères se rencontrent en chacun d'eux. La tendance est visiblement la même chez

tous, et, sans fermer les yeux sur les différences individuelles, nous avons le droit de considérer tous ces hommes comme les représentants d'une même forme de culture intellectuelle.

Quel jugement devons-nous maintenant porter sur la valeur, le caractère et la signification historique de la sophistique?

A considérer tous les côtés choquants et faux de la sophistique, on pourrait être tenté d'adopter l'opinion qui, autrefois, était universellement admise et qui n'a pas manqué de partisans, même dans les temps modernes. Selon cette opinion, la sophistique ne serait autre chose qu'une dégénération et une déviation de la philosophie, laquelle ayant perdu tout sérieux scientifique et tout sens de la vérité, se serait abîmée, sous l'influence des motifs les plus bas, dans le vide d'une fausse sagesse et dans une éristique vénale; la sophistique, en un mot, ne serait que l'immoralité et la frivolité mises en système. Mais cette opinion est injuste, et ç'a été, dans ces derniers temps, un progrès incontestable du sens historique que de l'abandonner. Désormais, non seulement nous déchargeons les sophistes des fausses accusations dirigées contre eux, mais encore, là même où leurs idées sont étroites et erronées, nous reconnaissons qu'elles ont une origine légitime et qu'elles sont le produit naturel du développement historique de l'esprit humain.

Déjà l'influence considérable que ces hommes ont exercée, le tribut d'hommages que plusieurs d'entre eux obtiennent, même de leurs adversaires, devraient nous empêcher de voir en eux les bavards frivoles et les charlatans de philosophie dont on nous parle. On a beau insister sur la perversité d'une époque dégénérée, laquelle, précisément à cause de son manque d'idée et de conviction, a trouvé dans la sophistique l'exacte expression de son état d'esprit; l'homme qui, dans une période quelconque de l'histoire, fût-ce la plus corrompue, prononce le mot de l'époque et prend la tête du mouvement intellectuel, celui-là pourra être mauvais, mais on ne pourra le considérer comme insignifiant. Il s'en faut d'ailleurs que l'âge qui a admiré les sophistes fût exclusivement une période de décadence et de dissolution. Cet âge est aussi l'époque d'une haute civilisation, unique en son genre; c'est le

siècle de Périclès et de Thucydide, de Sophocle et de Phidias, d'Euripide et d'Aristophane. Et ce ne sont pas les hommes les plus mauvais ou les moins importants de cette génération, ce sont ses plus grands hommes qui recherchent les chefs de la sophistique et profitent de leur commerce. Si les sophistes n'avaient eu à communiquer qu'une sagesse illusoire et une rhétorique vide, ils n'auraient pas exercé sur leurs contemporains une si puissante influence ; ils n'auraient pas servi de point d'appui à cette grande évolution des sentiments et des idées du peuple grec qui se produit à cette époque. L'esprit si grave et si cultivé d'un Périclès ne se serait pas complu dans leur société ; un Euripide ne les aurait pas tenus en estime ; un Thucydide ne se serait pas mis à leur école; un Socrate ne leur aurait pas adressé des disciples ; ils n'auraient même pu attirer à eux d'une manière durable des contemporains de ces grands hommes tels que Critias et Alcibiade, qui, pour avoir dégénéré, du moins ne manquaient pas d'esprit. Quelle qu'ait été la raison du charme qu'exerçaient l'enseignement et les discours des sophistes, nous sommes déjà en droit d'en conclure qu'ils apportaient quelque chose de nouveau et de considérable, au moins pour le temps.

En quoi consistait cet élément nouveau ? C'est ce qui va ressortir des recherches qui précèdent. Les sophistes sont les émancipateurs de leur temps, les encyclopédistes de la Grèce. Ils ont les avantages et les inconvénients de ce rôle. On ne peut le nier : les hautes spéculations, le sérieux moral, l'esprit scientifique qui s'absorbe dans la considération des choses, cet esprit que nous avons si souvent occasion d'admirer chez les philosophes antérieurs ou postérieurs, tout cela fait défaut chez les sophistes. Ils apparaissent comme pleins de prétention et de forfanterie. Leur vie vagabonde, leurs leçons salariées, leur empressement à quêter des élèves et du succès, leur rivalité mesquine, leur jactance, souvent ridicule, forment un contraste remarquable avec le dévouement à la science d'un Anaxagore et d'un Démocrite, avec la grandeur simple d'un Socrate, avec la noble fierté d'un Platon. Leur doute étouffe en son germe toute tendance scientifique ; leur éristique aboutit pour tout résultat à la confusion de l'interlocuteur ;

leur éloquence, calculée pour l'apparence, est au service de l'injustice aussi bien que de la vérité; leurs idées sur la science sont basses, leurs principes moraux sont dangereux. Même les meilleurs et les plus grands d'entre eux ne sont pas tout à fait exempts de ces défauts. Ni Protagoras ni Gorgias ne prétendaient se mettre en contradiction avec les mœurs régnantes; ils n'en ont pas moins jeté les fondements du scepticisme scientifique, de l'éristique et de la rhétorique sophistique, et, par suite, indirectement, de la négation de toute loi morale universelle. Prodicus a loué la vertu dans un langage éloquent, mais il ressemble trop, dans son ensemble, à Protagoras, à Gorgias et à Hippias, pour que nous puissions le retrancher de la liste des sophistes ou le citer comme prédécesseur de Socrate en un autre sens que les autres. Chez d'autres enfin, comme Thrasymaque, Euthydème et Dionysodore, dans toute la foule des disciples et des imitateurs serviles, nous voyons apparaître, dans leur repoussante nudité, les doctrines exclusives et exagérées qui résultaient des principes sophistiques.

Mais il ne faut pas oublier que ces défauts ne sont, avant tout, que la face de derrière ou la forme dégénérée d'une importante et légitime tentative; et l'on ne méconnait pas moins gravement le caractère propre des sophistes et la valeur des services qu'ils ont rendu, lorsqu'on ne voit en eux que des destructeurs, que lorsqu'on les traite à la manière de Grote, comme de simples représentants de la conception de la vie en honneur chez les anciens Grecs. L'époque antérieure s'était bornée, pour la conduite de la vie, à la tradition morale et religieuse; pour la science, à la considération de la nature. Tel avait été du moins le caractère dominant, sauf, comme il arrive toujours, quelques exceptions qui annonçaient et préparaient une nouvelle forme de culture. Avec la sophistique se dégage la conscience que ces objets ne suffisent pas, que l'homme ne peut attacher de valeur qu'à ce qui obtient sa conviction personnelle, à ce qui acquiert pour lui un intérêt personnel. C'est, en un mot, le principe de la subjectivité qui se met en avant. L'homme perd le respect que lui inspirait le donné en tant que donné. Il ne veut plus tenir pour vrai que ce qu'il a examiné; il ne veut plus s'occuper de ce qui n'a point d'utilité pour lui. Il veut agir par ses propres lumières, tourner à son pro-

fît tout ce qui lui arrive, être partout chez lui, dire oui ou non sur toute chose. Le désir d'une culture universelle s'éveille en l'homme, et la philosophie se met au service de ce désir.

Mais comme c'est la première fois qu'on entre dans cette voie, on ne réussit pas du premier coup à y marcher avec rectitude. L'homme n'a pas encore discerné en lui le point où il faut se placer pour voir l'univers sous son vrai jour et garder l'équilibre dans sa conduite. La science telle qu'elle existe, ne suffit plus aux besoins de l'intelligence : on la trouve trop restreinte, on juge ses concepts fondamentaux incertains et contradictoires. Les réflexions par lesquelles les sophistes amenèrent ces idées à la lumière de la conscience ont une incontestable valeur, et l'on ne doit pas notamment rabaisser l'importance du scepticisme de Protagoras pour les questions relatives à la théorie de la connaissance. Mais, au lieu de compléter la physique par une éthique, les sophistes rejettent entièrement la physique ; au lieu de se mettre en quête d'une nouvelle méthode scientifique, ils nient la possibilité de la science. Il en est de même dans le domaine moral. Les sophistes remarquent à bon droit que la vérité d'un principe, que le caractère obligatoire d'une loi, ne sont pas suffisamment garantis par l'existence de cette loi dans les faits, que la coutume n'est point, à elle seule, une preuve suffisante de la nécessité de la chose. Mais, au lieu de chercher dans l'essence des opérations et des relations morales les raisons intrinsèques de l'obligation, ils se contentent d'un résultat négatif, consistant à dénier toute valeur aux lois existantes, et à rejeter les mœurs et les opinions traditionnelles ; et leur négation ne laisse subsister comme élément positif que l'action fortuite de l'individu, sans loi ni principe généraux pour la règler, c'est-à-dire le caprice et l'intérêt personnels.

Telle est aussi l'attitude des sophistes en face de la religion. Nous ne pouvons leur faire un reproche d'avoir douté des dieux populaires et d'avoir vu en eux des créatures de l'esprit humain ; nous devons même tenir pour considérable l'importance historique de ce doute. Ici encore, leur seul tort est de n'avoir su compléter cette négation par aucune affirmation, d'avoir sacrifié, avec la croyance aux dieux populaires, toute religion en général. Par là, l'œuvre d'émancipation des sophistes est, dans son essence, super-

fiscielle et étroite, dépourvue de caractère scientifique, et dangereuse dans ses résultats. Mais tout ce qui nous paraît trivial ne l'était pas pour les contemporains des premiers sophistes ; et beaucoup de fautes dont la gravité a été révélée par l'expérience et par le temps n'étaient pas faciles à éviter au début. La sophistique est le fruit et l'instrument de la plus profonde révolution qui ait eu lieu dans les idées et dans la vie intellectuelle du peuple grec. Ce peuple était au seuil d'une ère nouvelle : il voyait s'ouvrir devant lui la perspective d'une liberté et d'une civilisation inconnues. Avons-nous le droit de nous étonner que ces hommes aient été pris de vertige sur les hauteurs qu'ils avaient si vite gravies, que, dans cet énivrement d'eux-mêmes, ils soient allés trop loin, qu'ils ne se soient plus cru liés par des lois qu'ils voyaient sortir de la volonté humaine, qu'ils aient tenu toute chose pour des phénomènes subjectifs, par cette raison que nous voyons toute chose dans le miroir de notre conscience? La science antérieure apparaissait comme une illusion, et l'on n'avait pas encore trouvé de science nouvelle. Les puissances morales existantes étaient incapables de rendre raison de leur droit, et la loi supérieure qui gît dans l'âme de l'homme n'était pas encore connue. On voulait franchir les bornes de la philosophie de la nature, de la religion de la nature, de la morale de la nature ; et qu'avait-on à mettre à leur place? Rien que la subjectivité empirique, soumise aux impressions extérieures et aux penchants des sens. C'est ainsi qu'en voulant s'affranchir du donné, on retomba sous la dépendance immédiate de ce même donné ; c'est ainsi qu'une tentative qui était légitime quant à sa tendance générale engendra, par suite de son caractère exclusif, des résultats funestes pour la science et pour la vie.

Mais cet exclusivisme était inévitable, et l'histoire de la philosophie n'a pas non plus sujet de s'en plaindre. Si la fermentation de l'époque à laquelle les sophistes appartiennent a fait monter à la surface beaucoup de matières troubles et impures, la pensée devait subir cette fermentation pour devenir la limpide sagesse de Socrate. Il a fallu à l'Allemagne la période dite d'émancipation intellectuelle (Aufklärung) pour avoir un Kant : il a fallu aux Grecs la sophistique, pour avoir un Socrate et une philosophie socratique.

REVUES

Theologische Studien und Kritiken.

Troisième cahier, 1882.

Zimmer : Explication de Hébr. II, 1-5. — *Hess :* Recherches historiques sur l'ordre du culte principal du dimanche dans le duché de Saxe-Gotha. — *Rösch :* « Caput asinium, » étude historique. — Bulletin.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

du Dr Brieger.

Ve volume, troisième livraison.

Reuter : Etudes augustiniennes. IV. — *Bartels :* Histoire du piétisme dans l'Ost-Frise et les pays voisins. II. — *Victor Schultze :* Revue critique des travaux relatifs à l'archéologie ecclésiastique en 1879 et 1880. — *Erbes :* Histoire des SS. quatuor coronati. — *Haupt :* Un procès de béguards à Eichstädt, en 1381. — Mélanges de MM. Kawerau, Nestlé, Bonwetsch, Hoffmann, Röhricht.

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft.

Dirigée par Chr.-E. Luthardt.

Cinquième cahier.

Franz Delitzsch : Etudes sur le Pentateuque. II. Les paroles que Moïse prononçait au départ de l'arche et lorsqu'elle faisait halte, Nomb. X, 33-36. — *K.-W. Otto :* Le changement du nom de Saul en celui de Paul. — *Chr.-E. Luthardt :* L'idéal moral et son histoire. — *G. Kawerau :* Notes sur l'Histoire du peuple allemand par Janssen. II.

Beweis des Glaubens.

Juin.

Zöckler : Darwin et Zöllner. — *Rabus :* De l'immortalité. Conférence faite à Erlangen. — *L. Krummel :* Le Rigvéda, d'après l'ouvrage du prof. Kägi de Zurich. — *Höhne :* Copies d'un original souvent méconnu. (Fin.) — *Jul. Hamberger :* Paradoxes. I. Prescience divine et liberté morale. II. Préexistence de l'Homme-Dieu. — *E. Haffner :* Le récit de la résurrection de Christ dans Matthieu. — Bulletin théologique.

REVUE PHILOSOPHIQUE.

Dirigée par Th. Ribot.

Juin.

A. Espinas : Les études sociologiques en France. I. Les colonies animales. — *Delbœuf :* Déterminisme et liberté. (Second article.) — *F. Paulhan :* Les variations de la personnalité à l'état normal. — *Th. Bernard :* Sur quelques illusions optiques de mouvement. — Analyses et comptes rendus. — Périodiques.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

Bases métaphysiques et morales du protestantisme libéral. Rapport présenté à la conférence pastorale du Gard, le 5 octobre 1881, par Elisée Bost. — Nîmes, Mission intérieure protestante, 1882.

Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben herausgegeben von Dr H. Vaihinger, Privatdocent der Philosophie an der Universität Strassburg. Erster Band, zweite Hälfte. — Stuttgart, Verlag von W. Spemann, 1882.

Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux depuis les origines jusqu'à la mort d'Isaïe, par Charles Bruston. — Paris, G. Fischbacher, 1881.

LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE

DANS SA PHASE ACTUELLE

PREMIÈRE PARTIE

III

(*Suite*[1].)

17. La divergence quant à l'emploi des noms de Dieu dans Gen. I-Ex. VI nous a mis sur la trace d'une divergence plus générale qui achève de battre en brèche l'idée traditionnelle de l'unité d'auteur. En effet, le désaccord patent que nous avons dû constater entre Ex. VI, 3, où Dieu dit à Moïse que *par son nom de Yahwèh il ne s'est pas fait connaître* aux patriarches, et des passages de la Genèse tels que XV, 7, où ce même Dieu dit à Abraham : « *Je suis Yahwèh* qui t'ai fait sortir d'Our-Kasdîm, » etc. ; ce désaccord nous fait toucher du doigt, en un point spécial et particulièrement saillant, un fait qui se reproduit en grand d'un bout à l'autre du Pentateuque.

Si vous prenez la peine de comparer entre eux les morceaux *élohistes* et les morceaux *jéhovistes*, vous ne tardez pas à découvrir que certains de ces morceaux se rapportent au fond à un même objet, que le même fait y est relaté sous des formes différentes. A y regarder de près, ce sont des versions parallèles qui, par conséquent, font plus ou moins double emploi. Tantôt elles ne font que redire la même chose en d'autres termes, à un autre point de vue, avec quelques accessoires en plus ou en moins. Tantôt, et plus souvent, ces variantes offrent des diver-

[1] Voir la *Revue* de janvier, de mai et de juillet.

gences plus notables, divergences allant parfois jusqu'à de vraies contradictions. Le même parallélisme plus ou moins discordant se remarque, çà et là, entre morceaux où Dieu est appelé *Elohîm* et, plus rarement, entre morceaux où il est désigné par le nom de *Yahwèh*. Si vous examinez ensuite les morceaux *mixtes*, c'est-à-dire ceux où les deux noms de Dieu sont employés en apparence pêle-mêle, et que vous les analysiez avec quelque attention, vous finissez dans la règle par reconnaître qu'ils sont dûs à la combinaison de deux, peut-être même de trois récits représentant des versions distinctes et ayant chacun ses particularités.

Faut-il citer des exemples ? On n'a que l'embarras du choix, et cela dès les premiers feuillets de la Genèse.

La création du premier couple humain est racontée deux fois et de deux manières sensiblement différentes. D'après l'une de ces versions (I, 26 sqq.), *Elohîm* crée en même temps l'homme *et* la femme, à la fin du sixième jour, *après* toutes les autres créatures; c'est dans ce chef-d'œuvre fait à son image que l'activité créatrice du divin artiste arrive au repos. D'après l'autre récit (II, 7 sqq.), l'homme (*vir*) est créé d'abord, dès que la terre où il doit habiter a été fertilisée par la première pluie. Puis, après avoir placé l'homme dans le jardin planté en Eden, et lui avoir assigné sa tâche, l'*Eternel Dieu* trouve bon de lui donner « une aide qui lui corresponde. » Il façonne d'abord les animaux, tirés de la poussière du sol, et les amène à l'homme. Et c'est seulement quand l'homme, après les avoir passés en revue, n'a pas trouvé parmi eux une aide qui lui corresponde ou qui puisse lui faire pendant (*kenegdo*), que l'Eternel Dieu « construit » la compagne qu'il lui faut, en la tirant de sa propre substance, du plus près de son cœur.

Selon Gen. III, c'est pour avoir osé s'arroger une *science à l'égal des Elohîm* que l'homme est chassé loin de l'arbre de vie, condamné à sa condition mortelle, de sorte que, depuis ce jour fatal, son existence n'est plus qu'une lente agonie. D'autre part, c'est parce que l'humanité s'est égarée jusqu'à accepter le *connubium des Bené-Elohîm* que Dieu ne veut pas que son *rouakh*, cet esprit de vie qu'il a daigné communiquer à sa

créature, soit à tout jamais (*le ʿolâm*) rabaissé, avili dans (ou par) l'homme devenu charnel. Aussi *les jours de l'homme*. au lieu de se prolonger indéfiniment, ne *seront-ils* dorénavant que *de cent vingt ans*. (VI, 3.)

D'après Gen. IV, 19 sqq., la race issue d'Adam par *Caïn* se bifurque ou plutôt se trifurque à la septième génération : Lémek a trois fils, dont le premier, Yabal, *fut le père de tous ceux qui habitent sous des tentes et avec les troupeaux*, le second, Youbal, *le père de tous ceux qui manient le luth et le chalumeau*, tandis que le troisième, Toubal-Qaïn, forgeait toute sorte d'instruments d'airain et de fer. Comment concilier cela avec l'anéantissement de *tout* le genre humain, à la seule exception de Noé et de ses fils, Sem, Cham et Japhet, en qui la race d'Adam par *Seth* se serait trifurquée à son tour à la dixième génération ? (V, 32; VI, 17, 18.) Un même auteur, écrivant de première main, pouvait-il, sans se mettre en contradiction avec lui-même, se faire l'écho d'une tradition d'après laquelle tous les nomades *actuellement existants* descendraient de Yabal, et raconter ensuite l'histoire du déluge *universel* telle que nous la lisons deux pages plus loin ? L'histoire du déluge elle-même, nous le verrons tout à l'heure, étant composée d'éléments empruntés à *deux* sources différentes, il en résulte que nous avons affaire dans IV, 19 sqq. à une tradition tirée d'une *troisième* source, indépendante des deux autres. D'après cette tradition-là, le déluge (si elle en parlait) n'avait pas englouti *toute chair*, mais seulement une fraction de l'humanité.

On vient de voir que, dès avant le déluge, la durée *maximum* de la vie humaine est fixée par Dieu même à cent vingt ans. (VI, 3.) Et voilà que Noé, qui avait six cents ans lors du déluge (VII, 6), n'en prolonge pas moins ses jours de trois cent cinquante ans après ce cataclysme (IX, 28 sqq.) Sem atteint encore l'âge de six cents ans (XI, 10, 11.) Abraham même arrive à cent soixante-quinze ans (XXV, 7.) Jacob, au moment de se présenter devant Pharaon, en a déjà cent trente, et cependant il trouve que les jours des années de sa vie ont été « peu nombreux. » (XLVII, 9.) De tous les patriarches, le pre-

mier dont la carrière s'arrête en deçà de la limite fixée, c'est Joseph, qui meurt à cent dix ans (L, 22-26). En revanche, Moïse, l'homme de Dieu, remplit exactement la mesure des cent vingt ans (Deut. XXXI, 2; XXXIV, 7), — bien qu'à cette époque déjà les jours de l'homme mortel, selon le psaume attribué à Moïse, ne dépassent plus guère soixante-dix ou, au plus, quatre-vingts ans. (Ps. XC, 10.)

La corruption profonde et générale des hommes du temps de Noé et la résolution que Dieu prend d'exterminer cette race perverse sont racontées deux fois de suite. (VI, 5-7 et 11-13.) Les termes sont un peu différents, mais n'en justifient pas moins la remarque que fait Richard Simon à propos d'une répétition toute semblable : « Il y a bien de l'apparence que si un seul auteur avoit composé cet ouvrage, il se seroit expliqué en bien moins de paroles[1]. »

L'histoire même du déluge (chap. VII et VIII) est un exemple classique d'un récit formé par la combinaison de deux narrations parallèles, empruntées à des « mémoires originaux » distincts, l'une élohiste, l'autre jéhoviste. C'est un des cas où il est le plus aisé de faire le départ des éléments provenant de l'une et de l'autre source. Dire, comme le fait M. François Lenormant[2], que le rédacteur « n'a rien retranché ni de l'une ni de l'autre, » que les deux narrations, une fois dégagées, forment « chacune un tout continu et sans lacunes, malgré la façon dont leurs versets sont enchevêtrés, » c'est s'avancer un peu trop. Cela est vrai tout au plus du récit élohiste. La version jéhoviste présente évidemment quelques lacunes, mais ce qui nous en reste est plus que suffisant pour nous permettre de la reconstituer dans ses traits essentiels et distinctifs. Les différences entre les deux formes de la tradition, abstraction faite de la diversité de style et de vocabulaire et de la différence dans l'emploi des noms de Dieu, portent principalement sur trois points :

1° La provenance des eaux du déluge : ici, ce sont les sour-

[1] *Hist. crit.*, liv. Ier, chap. V, pag. 33 de l'édition déjà citée.

[2] *Les origines de l'histoire*, I. De la création de l'homme au déluge, 1880, pag. 404 de la première édition.

ces du grand océan souterrain qui jaillissent avec violence et les fenêtres du ciel qui s'ouvrent pour livrer passage aux « eaux d'en haut » (VII, 11; VIII, 2 *a*); là c'est une pluie (*guèshem*) qui tombe sur la terre quarante jours et quarante nuits. (VII, 12, comp. 4; VIII, 2 *b*.)

2° La nature et le nombre proportionnel des bêtes recueillies dans l'arche : d'après l'élohiste, une paire de chaque espèce animale sans distinction (VI, 19 sq.; VII, 15 sq.); d'après le jéhoviste, sept couples de tous les animaux purs et une paire seulement de ceux qui ne sont pas purs. (VII, 2 sq., 8 sq.; comp. VIII, 20.)

3° La durée du déluge : selon la chronologie de l'un, la catastrophe a duré une année (lunaire de trois cent cinquante-quatre jours) et onze jours, soit en somme une année solaire de trois cent soixante-cinq jours (comp. VII, 11 avec VIII, 13, 14); d'après l'autre, tout se passe en bien moins de temps : sept jours (VII, 4, 10) + quarante jours (VII, 4, 12, 17 opp. à 24) + trois fois sept (VIII, 6-12) + *X*, probablement, d'après le récit primitif, encore une fois sept jours (VIII, 12; comp. 13 *b* et 20); soit en tout environ soixante-quinze jours [1].

Notons enfin la divergence fondamentale entre Gen. X et Gen. XI, 1-9, quant à la manière d'envisager la dispersion des peuples à la surface du globe. Dans le chap. XI, elle apparaît comme un châtiment infligé à l'orgueil titanique des hommes réunis dans la plaine de Shinᶜar, et le grand moyen dont l'Eternel se serait servi pour opérer cette dissémination, cette décentra-

[1] Voir entre autres Will. Rivier, *La tradition biblique du déluge;* thèse de la faculté libre de Lausanne, 1875, en particulier pag. 45 sqq. où les deux récits sont reproduits synoptiquement, et Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, I, 314 sqq. M. Bickell, un ancien protestant converti au papisme, aujourd'hui professeur de théologie à Inspruck, et, après lui, M. l'abbé Vigouroux ont cru pouvoir se faire des documents cunéiformes une arme pour défendre l'homogénéité de ce récit de la Genèse et triompher ainsi du « rationalisme biblique » des critiques protestants; l'un dans *Zeitschr. für kathol. Theol.* (première année, 1877, pag. 129), l'autre dans *La Bible et les découvertes modernes*, vol. Ier, pag. 209 sq. Ils ont été réfutés par M. Lenormant, *loc. cit.*, et surtout par M. Buddensieg dans la *Zeitschr. für kirchl. Wissensch.* 1880, pag. 347-367.

lisation forcée, aurait été la confusion du langage, à laquelle la ville de Babel devrait son nom. D'après le chap. X, au contraire, la terre s'est peuplée peu à peu depuis le déluge, à mesure que les familles des trois fils de Noé, en se multipliant par la bénédiction de Dieu, ont formé des tribus distinctes, ayant chacune son idiome national. (X, 5, 20, 31, 32; comp. IX, 1, 7, 19.) Là, la diversité des langues apparaît comme la *cause* de la séparation des peuples; ici, elle est présentée comme une *conséquence* naturelle de l'accroissement des trois familles et de leur subdivision successive en peuples se répandant en divers lieux de la terre. Une troisième conception, différente des deux autres, s'est conservée peut-être dans la note insérée au vers. 25 du chap. X. Cette note nous apprend que l'un des fils de Héber aurait dû son nom de *Péleg* au fait que « de son temps la terre fut *partagée*, » ce qui signifie, semble-t-il, qu'elle fut répartie à l'amiable entre les diverses familles humaines [1].

On objectera peut-être que les données discordantes renfermées dans la Genèse, principalement dans les onze premiers chapitres, ne constituent pas un argument sans réplique contre la composition du Pentateuque par un auteur unique. Il se pourrait, dira-t-on, que Moïse ou tel autre écrivain des anciens temps, se trouvant déjà en présence de traditions diverses sur les hommes et les choses de la haute antiquité, les eût recueillies telles quelles, en les juxtaposant ou les combinant de son mieux, sans se mettre en peine de les ramener à une parfaite unité. Cela pourrait se concevoir en effet; Hengstenberg lui-même regarde la chose comme possible [2]. Mais si le même phénomène reparaît, non seulement dans l'histoire des patriarches hébreux (Gen. XII-L), mais dans les premiers chapitres de l'Exode, où commence l'histoire de Moïse? S'il se trouve, par

[1] Voy. Dillmann, *Genesis*, ad h. l. Il est à remarquer que, d'après le livre des Jubilés, au commencement de la 33e période jubilaire, après la naissance de Péleg, les trois fils de Noé se seraient partagé la terre au sort, sous la présidence d'un ange. Voy. Rönsch, *Das Buch der Jubiläen oder die Kleine Genesis*, 1874, page 222.

[2] *Beiträge* III, 246.

exemple, que la vocation de Moïse soit racontée deux fois de suite (chap. III-IV et VI, 2-VII, 7); que, deux fois, Elohîm se dévoile à Moïse sous le nom de Yahwèh (comp. VI, 2, 3 avec III, 13-15); et que Moïse essaie deux fois de se soustraire à la mission dont Dieu l'honore, en prétextant qu'il n'a pas la parole facile (IV, 10 sqq. et VI, 12, 30 sq.)[1]? Bien plus, si ces redites, ces divergences, ces traits contradictoires se reproduisent au-delà des premiers chapitres de l'Exode? s'il est constant qu'on s'y heurte encore depuis que l'alternance des noms de Dieu a pris fin, jusque dans les derniers chapitres du Deutéronome actuel? Ne faudra-t-il pas, bon gré mal gré, y voir la conséquence et la preuve de ce fait qu'une pluralité de « mémoires » ou de documents est à la base de notre Pentateuque dans son ensemble?

Comme notre dessein n'est pas d'écrire un traité complet sur la matière, mais qu'il s'agit simplement pour nous d'indiquer les résultats acquis, en donnant un aperçu des preuves sur lesquelles ils se fondent, on nous dispensera d'enregistrer, en les rangeant par catégories, tous les cas de répétition ou de discordance qui se rencontrent çà et là dans les récits relatifs à la vie des patriarches et à l'époque mosaïque. Le lecteur désireux de s'en instruire pourra consulter soit les ouvrages d'isagogique de de Wette, de Bleek, de M. Kuenen, soit la *Bible* de M. Reuss. Mieux vaudra, ce me semble, examiner ici avec quelques détails un texte suivi, un ensemble de chapitres où la personne de Moïse est particulièrement en vue. Nous choisirons à cet effet la portion centrale du Pentateuque, l'histoire de la promulgation de ce qu'on a appelé la charte de la théocratie israélite et celle de la conclusion de l'alliance sinaïtique, Exode XIX-XXXIV.

18. S'il est un chapitre où, dans la double hypothèse de l'unité d'auteur et de la rédaction par un témoin oculaire, on

[1] Le *second* de ces récits parallèles commence en ces termes (VI, 2) « Elohîm parla à Moïse et lui dit: « Je suis Yahwèh, etc., » comme si c'était la *première* fois que Dieu lui fît de semblables ouvertures. Le mot *encore* que Martin, Ostervald et M. Segond glissent dans leur traduction après *parla*, n'est pas dans le texte.

soit en droit de s'attendre à un récit clair et net, à une narration dont on puisse suivre aisément le fil et où toutes les parties cadrent les unes avec les autres, c'est bien certainement le chapitre XIXe de ce livre de l'Exode. Le moment est capital, il a dû marquer comme nul autre dans la vie de Moïse et des hommes de son temps : il s'agit des préliminaires du pacte en vertu duquel Israël sera dorénavant la propriété particulière de l'Eternel.

A en juger par la manière dont les faits sont relatés dans les manuels ordinaires d'histoire biblique, dans les abrégés ou commentaires composés en vue de l'instruction de la jeunesse ou de l'édification des fidèles, cette légitime attente serait amplement satisfaite. Voici par exemple en quels termes le vénérable auteur des *Etudes élémentaires et progressives de la Parole de Dieu* résume le contenu de ce chapitre; nous transcrivons textuellement, n'omettant que les explications et réflexions qui ne vont pas directement à notre but[1] :

« Le premier jour du mois de Sivan, six semaines juste après être sortis d'Egypte, les enfants d'Israël transportèrent leurs tentes de Rephidim au pied de Sinaï. Moïse étant monté sur la montagne selon le commandement du Seigneur, en rapporta des paroles bien propres à réjouir Israël... Tous les peuples de la terre, sans doute, appartiennent à l'Eternel, mais il avait résolu de mettre à part la famille de Jacob pour en faire un royaume de sacrificateurs et une nation sainte,... à condition toutefois qu'ils écoutassent la voix de l'Eternel et qu'ils demeurassent dans son alliance.

» Au premier moment, les enfants d'Israël, pleins d'un beau zèle, se déclarèrent prêts à accomplir la volonté de Dieu, mais ils ne tardèrent pas à voir que ce n'est pas une chose aussi facile qu'ils le pensaient peut-être. Pour leur faire sentir tout ce que sa loi a de redoutable aux pécheurs non convertis, l'Eternel en accompagne la publication de circonstances qui étaient destinées à saisir les imaginations et à pénétrer les consciences.

[1] Ancien Testament, première partie; nouvelle édition, Lausanne, G. Bridel. 1868; §§ 741-744, page 242.

» D'abord, il fallut que, trois jours d'avance, le peuple se sanctifiât et lavât ses vêtements... Puis on mit des barrières au pied de la montagne, et il fut annoncé que si quelqu'un passait les limites, il serait mis à mort... Le troisième jour venu, les Israélites durent quitter momentanément leurs femmes (?), afin de se livrer entièrement à la contemplation de ce qui allait arriver. Or ce fut une scène magnifique et terrible tout à la fois.

» Pendant qu'une affreuse tempête, accompagnée de tonnerres et d'éclairs, grondait sur le sommet du mont, on entendait de loin en loin le son éclatant d'une trompette. Moïse, s'étant approché du pied de la montagne, parla à l'Eternel et l'Eternel lui répondit d'une voix qui pouvait être ouïe de tous. Après quoi, Moïse monta sur le Sinaï. Bientôt il en redescendit pour recommander encore une fois aux fils d'Israël, dans l'intérêt de leur propre vie, de ne pas rompre les barrières, et comme il allait remonter accompagné de son frère Aaron, il vint du ciel une voix qui proclamait la loi de l'Eternel. »

Cette page, en somme, reproduit aussi bien que possible la substance du récit biblique. Etant donné le but pratique de l'auteur, c'est tout ce qu'on peut raisonnablement exiger de lui. Nul ne songera à lui faire un grief de ce qu'il ne s'est pas lancé dans l'analyse critique du texte. Il n'en est pas moins vrai que, pour composer le narré que nous venons de transcrire, l'auteur des *Etudes progressives* a dû se livrer préalablement à tout un travail, non seulement de condensation, mais d'harmonisation. Sans doute, la grande majorité de ses lecteurs ne le soupçonnera même pas ; mais recourez au texte biblique lui-même, ou mieux encore, prenez la peine de remonter au texte original, et vous ne tarderez pas à vous en convaincre. Vous n'aurez pas besoin d'aller jusqu'au bout du chapitre pour vous apercevoir que la narration n'y suit pas une marche aussi simple, aussi unie qu'il pourrait le sembler d'après le résumé qu'on vient de lire.

Dès les premiers pas on est arrêté par l'indication de l'époque à laquelle se passèrent les faits racontés. « *Le troisième mois* après leur sortie d'Egypte, lisons-nous au vers. 1, *ce jour-là* les

Israélites arrivèrent au désert de Sinaï. » De quel *jour* s'agit-il donc? Le texte laisse la chose en suspens. On a l'habitude de trancher la difficulté en disant que ce fut le *premier* du mois. Perret-Gentil a même traduit les mots *bakhodesh hash-shelishî* par ceux-ci : « à la troisième nouvelle lune. » Mais il est hors de doute que dans le Pentateuque *Khodesh* ne signifie jamais la nouvelle lune, et même en dehors du Pentateuque le mot n'est jamais pris dans ce sens quand il s'agit d'indications chronologiques. *Khodesh* signifie le *mois*, et en hébreu pas plus qu'en français un mois n'est un jour. Pour indiquer que ce fut « le premier du mois » il fallait ajouter, comme partout ailleurs (Gen. VIII, 5; Ex. XL, 2; Nomb. I, 1, etc.), les mots *beékhad la-khodesh*. D'un autre côté, on ne peut pas lever la difficulté en donnant à *baï-yôm haz-zèh* le sens de « vers ce temps-là. » (Reuss.) Quoi qu'on en dise, ces mots ne signifient pas autre chose que « ce jour-là. » Ainsi, pour une raison ou pour une autre, l'indication exacte du *jour* a disparu du texte. Que ce soit le fait d'un rédacteur, ou la faute d'un ancien copiste, une chose est claire, c'est qu'un auteur original, écrivant de première main, ne se serait pas exprimé de la sorte.

Ce qui fait penser que le texte a été remanié par un rédacteur, qui avait sans doute ses raisons pour laisser la date dans un certain vague, c'est qu'en lisant les deux premiers versets on discerne nettement la trace de deux versions parallèles combinées. Au lieu de dire simplement (cf. XVI, 1) : « Le ..... jour du troisième mois après leur sortie d'Egypte, les Israélites partirent de Rephidîm; ils arrivèrent au désert de Sinaï et campèrent en face de la montagne, » voici ce que dit le texte : « Le troisième mois après leur sortie du pays d'Egypte, ce jour-là, les Israélites *arrivèrent au désert de Sinaï;* ils partirent de Rephidîm et *arrivèrent au désert de Sinaï;* et *ils campèrent* dans le désert, et *Israël campa là* en face de la montagne. » Il y a là certainement autre chose que des répétitions épiques. Dans les LXX, les mots « et ils campèrent dans le désert » sont omis : preuve que le plus ancien traducteur du Pentateuque s'était déjà heurté à ces redites[1].

[1] Au reste, ce qui est dit dans ces deux versets de l'*arrivée* des Israé-

Si nous passons au v. 9, voilà une autre redite encore plus choquante. Moïse, à qui l'Eternel a révélé sur la montagne son dessein de faire d'Israël un peuple à part, une nation sainte (v. 3-6), est venu convoquer les anciens pour leur communiquer ce dessein en même temps que les conditions auxquelles l'Eternel en soumet la réalisation (v. 7). Le peuple les ayant unanimement acceptées, *Moïse rapporta les paroles du peuple à l'Eternel* (8). *Et l'Eternel dit à Moïse :* « Voici, je viendrai vers toi dans une nuée épaisse, etc. » *Et Moïse rapporta les paroles du peuple à l'Eternel* (9). *Et l'Eternel dit à Moïse* d'aller préparer le peuple à la rencontre de son Dieu, vu qu'il se propose de descendre le troisième jour sur la montagne (v. 10 sq.). Comment Moïse, après être allé faire rapport à l'Eternel sur les dispositions du peuple (v. 8), pouvait-il aller derechef (v. 9) rapporter à l'Eternel — quoi ? des *paroles* que le peuple n'avait *pas* dites (puisqu'au v. 9 c'est l'Eternel, et lui seul, qui parle), et qu'en tout cas lui, Moïse, n'aurait pas pu entendre (puisqu'il venait de retourner auprès de l'Eternel sur la montagne, v. 8 à la fin) ? Qui ne voit que la fin du v. 9 et les premiers mots du v. 10 sont une répétition inutile et gênante de la fin du v. 8 et des premiers mots du 9 ? Il y a plus : en y regardant de près, on voit que non seulement la dernière phrase du v. 9 fait absolument double emploi avec celle du v. 8, mais que le v. 9 tout entier interrompt le fil du récit et anticipe en quelque mesure ce qui va être dit au v. 11 touchant la venue ou la descente de l'Eternel sur la montagne.

Au v. 16, l'*épaisse nuée* dans laquelle l'Eternel avait annoncé (v. 9) qu'il viendrait à Moïse, afin de pouvoir *se faire entendre* de tout le peuple, apparaît en effet sur la montagne le matin du troisième jour. Au même moment le tonnerre éclate, des éclairs sillonnent le ciel, des sons de trompette retentissent, en sorte que *tout le peuple tremble* dans le camp. D'autre part nous lisons, deux versets plus loin (v. 18; cp. v. 11), que l'E-

lites au désert de Sinaï et de l'*établissement de leur camp* en face de la montagne, ne cadre guère avec le chapitre précédent (XVIII, 5) où, lors de la visite de Jéthro à Moïse, nous voyons celui-ci *déjà campé* au désert' *à la montagne de Dieu*.

ternel descendit sur la montagne *à la vue* de tout le peuple, *au milieu du feu*, de sorte que la fumée en montait comme celle d'une fournaise et que *toute la montagne tremblait* très fort. N'y a-t-il pas là deux manières, non pas inconciliables peut-être, mais bien distinctes, de représenter la théophanie du Sinaï ?

Les pierres d'achoppement grossissent et se multiplient à mesure qu'on avance vers la fin du chapitre. Voyez plutôt les v. 20-25. A première lecture déjà, on est frappé de la grande ressemblance entre le contenu de ce morceau et celui de plusieurs des versets qui précèdent. Ne semble-t-il pas qu'avec le v. 19 les préliminaires soient achevés, que tout soit prêt pour que Dieu fasse entendre au peuple sa volonté souveraine ? Et voilà que les préliminaires recommencent ! Mais la chose devient bien plus frappante encore quand on entre dans les détails.

Vers. 20 : « *Et l'Eternel descendit sur le mont Sinaï*, sur le sommet de la montagne. » Comme s'il n'y était pas déjà descendu au v. 18 ! M. Segond ne fait que voiler la répétition en disant : *Ainsi* l'Eternel descendit.

Vers. 21 sq. Après avoir appelé Moïse auprès de lui sur le sommet de la montagne, l'Eternel le renvoie sommer le peuple *de ne pas faire irruption vers l'Eternel* pour regarder (savoir, en franchissant les bornes ou barrières placées autour de la montagne), de peur que l'Eternel, de son côté, ne fasse brèche parmi eux. C'est, en d'autres termes, le même ordre que celui que Dieu avait donné l'avant-veille (v. 12), lorsqu'il s'agissait de préparer le peuple, non pas à entendre la promulgation de la loi, mais à aller à la rencontre de son Dieu. Ce n'est pas tout : la répétition, ici, implique contradiction. En effet, comment cette défense d'approcher de la montagne le troisième jour peut-elle s'accorder avec le v. 13 où il est dit que, *quand le cor sonnera*, c'est-à-dire quand le troisième jour sera venu (cp. le son de la trompette v. 16 et 19), *alors le peuple*, jusque-là confiné dans les limites prescrites, et préparé par des lustrations et des abstinences, *pourra*, lui aussi, *gravir la montagne* (*hémmah ya'aloû bâhâr*) ?

L'ordre de se sanctifier et de ne pas approcher de la montagne qui, dans les vers. 10 sqq., est donné au peuple en général, est encore spécialement intimé, ici, aux *kohanîm*, aux « prêtres qui s'approchent de l'Eternel » (v. 22 et 24). Qui sont ces prêtres? Y avait-il donc, à cette époque, des prêtres en Israël? Jamais il n'en a été fait mention jusque-là. La première loi concernant l'autel et les sacrifices (Ex. XX, 24-26), — loi qui figure en tête des paroles et règles divines consignées dans le « livre de l'Alliance » (XX, 22-XXIII, 33; cp. XXIV, 3, 4, 7) — cette loi fondamentale sur le culte ne parle pas de prêtres; elle s'adresse à tout le peuple : *Tu* me feras un autel de terre, — *tu* immoleras tes holocaustes, — *tu* ne monteras pas à mon autel par des degrés, etc. Aussi, lors du sacrifice par lequel est solennisée la conclusion du pacte, voyons-nous officier, non des prêtres, mais de jeunes hommes d'entre les fils d'Israël. (XXIV, 5.) C'est plus tard seulement, Lév. VIII, que sera racontée l'installation d'Aaron et de ses fils dans les fonctions de prêtres avec le privilège exclusif de « s'approcher de l'Eternel. » (Lév. X, 3; Nomb. XVI, 5; Ez. XLII, 13.)

Dans les v. 21, 22, 24, l'Eternel menace de faire mourir *lui-même* ceux qui franchiraient les limites ou barrières placées *autour de la montagne* (v. 23); tandis qu'aux v. 12 sqq. il ordonne de *lapider* ou de *percer de flèches* quiconque aurait dépassé les limites tracées *autour du peuple* et touché ne fût-ce que l'extrémité de la montagne.

Enfin, au v. 25, le récit s'arrête tout court au milieu d'une période : « Moïse descendit vers le peuple et il leur dit, *wayômer aléhem...* » Ce qu'il leur dit, on peut sans doute le suppléer sans peine, d'après le verset précédent. Il leur dit... ce que Dieu l'avait chargé de leur dire, c'est qu'ils ne devaient pas franchir les limites fixées, pour monter vers l'Eternel. Cette ellipse n'en est pas moins étrange. Elle n'existait certainement pas dans le texte primitif.

19. Que résulte-t-il de cette analyse critique? Il en résulte une chose sur laquelle il est inutile de vouloir fermer les yeux : c'est que le récit de ce chapitre si important, de cet épisode si

mémorable de l'histoire d'Israël et de la vie de Moïse, n'est pas d'une seule pièce. Il est composé d'éléments hétérogènes, de matériaux tirés, pour le moins, de deux documents différents, dont chacun racontait à sa manière les préliminaires du pacte sinaïtique. Le rédacteur paraît avoir pris l'un de ces récits parallèles pour base de son travail, en le combinant çà et là avec des traits et des fragments empruntés à l'autre source. Il voulait être aussi complet que possible. Mais ce que sa narration a gagné de ce côté-là, elle l'a perdu en unité et en clarté.

Si maintenant, procédant à la synthèse, nous essayons de reconstituer le récit principal, en le dégageant des éléments adventices, voici à peu près comment les événements se seraient passés :

Tandis qu'Israël campait au désert de Sinaï, en face de la montagne (2 *b*), Moïse monta vers Dieu, qui lui fit les glorieuses ouvertures que nous savons, le chargeant de les proposer à l'acceptation de la maison de Jacob (vers. 3-6).

Moïse en nantit le peuple par l'intermédiaire de ses anciens, et le peuple s'étant déclaré prêt à accepter les clauses du contrat, Moïse alla rapporter cette déclaration à l'Eternel (v. 7, 8).

Alors (v. 10-13) l'Eternel ordonne à Moïse d'aller sanctifier le peuple en vue du surlendemain, où il descendra sur la montagne aux yeux de tous. D'ici là, tout le monde demeurera confiné au dedans de certaines limites, de peur de profaner la sainte montagne pendant la durée des lustrations. Le bétail, lui aussi, sera parqué de manière à ne pas souiller la montagne par son contact. Quiconque aura enfreint cet ordre, devra périr sur-le-champ; on le tuera à coup de pierres ou de flèches. C'est quand le cor sonnera que le peuple pourra s'avancer au flanc de la montagne.

Revenu auprès du peuple, Moïse donne les ordres nécessaires pour que les lustrations et abstinences requises s'accomplissent. (Vers. 14, 15.)

Le troisième jour venu (16 *a*), Moïse fait sortir le peuple du camp à la rencontre de Dieu, au bas de la montagne. L'Eternel étant descendu dans le feu, la montagne était couverte de fumée et toute tremblante. (Vers. 17, 18.) Moïse parlait et Dieu

lui répondait par une voix. (Vers. 19 *b*.) Il prononça toutes ces paroles-ci : « Moi, Yahwèh, je suis ton Dieu » et ce qui suit. (XX, 1 sq.)

Voilà un récit suffisamment clair, assez bien lié et à peu près complet. Pour autant que nous pouvons en juger, il n'y a guère qu'une lacune, facile à combler d'ailleurs. D'après le vers. 13 on s'attendrait, dans le récit de la théophanie, à voir mentionner ce « son du cor » (*yobel*) qui devait indiquer le moment où le peuple pourrait, lui aussi, s'avancer sur la montagne. Ce détail, le rédacteur l'aura omis, parce qu'il lui semblait faire double emploi avec le « son de trompette » (*shofar*) dont parlait son autre source. (Vers. 16 et 19 *a*.) Et si nous ne voyons pas que le peuple ait profité de la permission qui lui était donnée de gravir la montagne de Dieu à ce signal, cela s'explique sans aucun doute par XX, 18 sqq. : le peuple est tellement saisi de la sainte majesté de Celui qui vient de lui parler, qu'il n'ose plus s'avancer. Il se tient à distance et demande instamment que Dieu ne lui parle plus désormais sinon par l'organe de Moïse.

Quant au récit parallèle, il est moins aisé de le restituer dans son intégrité. Cependant les fragments que le rédacteur en a insérés dans le texte emprunté au premier document nous permettent de nous en faire tout au moins une idée approximative.

Au début, il paraît s'être accordé exactement, pour le fond, avec l'autre récit. La divergence commence à se produire au moment où Moïse retourne vers l'Eternel pour lui rapporter les paroles du peuple. (Vers. 8 *b*.)

L'Eternel, alors, annonce à Moïse (vers. 9) qu'il viendra à lui dans une épaisse nuée, afin que le peuple puisse l'entendre quand il lui parlera, à lui Moïse, et qu'aussi il ait pour toujours confiance en son conducteur. (La théophanie a donc aussi pour but d'accréditer Moïse auprès du peuple.)

En effet (vers. 16), quand le matin fut venu (le troisième jour?), on vit apparaître une épaisse nuée, accompagnée de tonnerres et d'éclairs; en même temps un son de trompette très fort se faisait entendre, de sorte que le peuple, dans le camp, tremblait. Et tandis que ce son allait se renforçant de

plus en plus (19 *a*), l'Eternel descendit sur le mont Sinaï. A son appel, Moïse se rendit au sommet de la montagne. (Vers. 20.)

C'est à ce moment-là seulement que l'Eternel aurait donné à Moïse des ordres semblables à ceux que, selon l'autre récit, il lui avait déjà donnés trois jours auparavant : défense au peuple, sous peine de mort, de franchir les bornes placées autour de la montagne; en outre, avis aux prêtres en particulier d'avoir à se sanctifier. (Vers. 21 sqq. ; comp. 10 sq.) Après avoir transmis ces ordres au peuple, Moïse devait ensuite remonter avec Aaron. (Vers. 24.)

Moïse descendit pour s'acquitter de son mandat (vers. 25) ; puis, — cela n'est pas dit dans le texte qui, nous l'avons vu, s'arrête brusquement en cet endroit, mais cela ressort du vers. 24, — pendant qu'il remontait avec Aaron, Dieu promulgua le décalogue, chap. XX. (Il semble donc que, d'après cette version-ci, Moïse fût *sur* la montagne pendant que Dieu prononçait les dix paroles, tandis que, d'après le récit parallèle, il était avec le peuple *au pied* du Sinaï ; comp. vers. 17.)

20. Les difficultés de plus d'un genre auxquelles nous nous sommes heurtés en examinant de plus près le texte d'Ex. XIX, on les retrouve à peu près les mêmes dans les récits qui lui font suite. Et la solution, la seule satisfaisante, qui s'impose à la critique, reste, elle aussi, la même : c'est que les redites, les divergences, les incohérences dénotent une pluralité de récits plus ou moins parallèles, qu'un rédacteur, en les coordonnant de son mieux, a fait entrer dans le tissu de sa narration. Au risque de lasser la patience de nos lecteurs, nous suivrons encore Moïse depuis le jour où le décalogue fut promulgué jusqu'à celui où, pour la dernière fois, il descendit du Sinaï. (Chap. XX-XXXIV.) Seulement, au lieu de nous livrer à cette analyse minutieuse que nous avons fait subir verset après verset au récit du chap. XIX, il nous suffira de relever chemin faisant les principales traces de la diversité des sources premières.

Moïse, après avoir rassuré le peuple, que la voix tonnante de son Dieu avait rempli d'une mortelle frayeur, *s'approcha de l'obscurité*, c'est-à-dire de l'impénétrable nuée, *où Dieu était*

(XX, 18-21). D'après la contexture actuelle du récit, c'était la seconde fois (comp. XIX, 20), et même la troisième (comp. XIX, 24), que Moïse, ce jour-là, faisait l'ascension du mont Sinaï. A supposer même qu'il ne fût pas monté chaque fois jusqu'au sommet, et que par la montagne de Dieu il faille entendre, selon l'opinion commune, le Sinaï des moines (*Dj. Mousa*), et non, comme on l'admet volontiers depuis Lepsius, le *Serbâl*, on conviendra que c'est beaucoup, surtout pour un vieillard [1].

Là, sur la montagne, l'Eternel communique à Moïse une série de *debârîm* et de *mishpâtîm* (comp. XXIV, 3), savoir des règles concernant le culte, la vie civile, la conduite morale (XX, 22-XXIII, 19), ainsi que des promesses relatives à la conquête de Canaan et des directions sur la manière de se comporter à l'égard des Cananéens et de leurs dieux. (XXIII, 20-33.) Toutes ces paroles et ces ordonnances, Moïse vint *les rapporter* au peuple, qui *se déclara prêt à s'y conformer.* (XXIV, 3.)

Le lendemain, l'alliance traitée sur la base de toutes ces paroles fut solennisée par des sacrifices accompagnés d'un acte symbolique qui était destiné à figurer, à la fois, la purification du peuple et l'intimité de la communion qui devait exister désormais entre les parties contractantes. (Vers. 4-8.) A cette occasion, Moïse prit le livre où, la veille, il avait consigné toutes les paroles de l'Eternel, et *en donna lecture* au peuple, qui *se déclara prêt à s'y conformer*. (Vers. 7; conf. vers. 3.)

Puis, — selon l'invitation qu'il en avait reçue (XXIV, 1 sq.) [2], — Moïse *monta vers l'Eternel* avec Aaron, Nadab et Abihou

[1] L'ascension du *Serbâl* est plus pénible et plus longue que celle du *Dj. Mousa*. D'après le Manuel du voyageur dans la basse Egypte et la presqu'île du Sinaï, de Bädeker (avec la collaboration de MM. Ebers. Lepsius, etc.), il faut cinq heures pour faire l'ascension du premier (pag. 521), trois heures pour celle du second. (Pag. 533.) Mais la descente du Dj. Mousa est très fatigante, au dire d'Ebers. (*Durch Gosen zum Sinaï.*)

[2] Remarquer la place peu naturelle qu'occupent ces deux versets, ainsi que la construction de la première phrase. Le texte ne porte pas, comme on traduit habituellement : *Et Dieu dit à Moïse*, mais : *Or à Moïse il avait dit*. Quand le lui avait-il dit? et où?

et soixante-dix anciens d'Israël, qui tous ensemble eurent le privilège sans pareil de voir Dieu sans en mourir. Après quoi (vers. 11 *b*), *ils mangèrent et burent*[1].

D'après ce qui précède il pourrait sembler que, seule, l'élite d'Israël dont il vient d'être parlé ait participé à ce festin, et cela *sur la montagne* même; ce qui supposerait que Moïse et ses compagnons avaient eu la précaution d'emporter avec eux ce qui était nécessaire pour célébrer ce repas sacré. C'est bien ainsi qu'on présente habituellement la chose, et il est certain qu'à première vue le texte n'admet guère d'autre sens. Mais, sans parler de la singularité du fait, comment accorder cela avec la suite du récit? Le vers. 12 et suivant nous apprennent, en effet, que Moïse, répondant à un appel de Dieu, *monta sur la montagne avec Josué* son serviteur, pour recevoir les tables de pierre ainsi que la *thorah* et la *miçwah* que l'Eternel avait écrites pour l'instruction du peuple. Or s'il était déjà sur la montagne, avec Aaron et les autres, qu'avait-il encore besoin d'*y monter?*

Rien de plus simple, répliquera-t-on peut-être; l'auteur veut dire que l'Eternel invita Moïse à monter *plus haut;* et quant à Josué qui l'accompagne, il était sans doute (?) l'un des soixante-dix anciens.

A cet arrangement il n'y a que deux difficultés. La première, c'est que Moïse *seul*, selon vers. 2, devait s'approcher de l'Eternel; les autres (il n'y a pas d'exception en faveur de Josué) devaient rester prosternés de loin. La seconde, c'est que Moïse, au moment de monter avec Josué, dit *aux anciens* : « Restez *ici* jusqu'à ce que nous revenions *auprès de vous*. Voici, Aaron

[1] Il s'agit là, sans aucun doute, d'un festin du genre de ceux qui suivaient un *zébach shelamim*, sacrifice dit de prospérité, ou plutôt de paix et de communion. (Comp. vers. 5.) Rien de plus invraisemblable que l'explication adoptée par M. Reuss, d'après laquelle ces mots : *ils mangèrent et burent* signifieraient tout bonnement que, loin de mourir, pour avoir vu Dieu, « ils restèrent en bonne santé, mangeant et buvant (plus tard) comme à l'ordinaire (!). » Rapprochez plutôt de XXIV, 5 et 11*b* le v. 6 du chap. XXXII, où il est dit que le peuple s'assit pour *manger et boire* après avoir offert des holocaustes et des *shelamim*.

et Khour sont *avec vous ; quiconque a une cause à plaider*, qu'il s'adresse à eux. » (Vers. 14.)

Les anciens à qui Moïse donne de pareilles instructions, évidemment ce ne sont pas les soixante-dix qui l'avaient accompagné sur la montagne avec Aaron et ses deux fils, mais les représentants du peuple en général. Moïse prévoit que son séjour sur la montagne se prolongera un certain temps, et que le peuple sera privé de ses directions. Dans cette prévision, il ordonne aux anciens : 1° de rester *ici*, non pas sur la montagne, mais *au pied du Sinaï ;* en d'autres termes, il leur enjoint de ne pas transporter le camp ailleurs avant son retour ; 2° de reconnaître Aaron et Khour comme ses substituts, ayant qualité pour prononcer en dernier ressort dans toutes les causes dépassant la compétence des juges ordinaires. (Comp. XVIII, 25 sq.)

Moïse, après avoir vu Dieu (vers. 10 et 11 *a*), était donc *redescendu* du Sinaï avec Aaron, Nadab, Abihou et les soixante-dix anciens; le festin (vers. 11 *b*), selon toute apparence, fut solennisé *au pied de la montagne*, où avaient été offerts les sacrifices ; et par conséquent, quand il est dit au vers. 13 que Moïse, accompagné de son serviteur Josué, *monta sur la montagne de Dieu*, cela ne signifie pas, comme pourrait le faire croire la rédaction actuelle, que Moïse monta « encore plus haut » ; c'est bien d'une nouvelle ascension qu'il s'agit.

Moïse monta donc *sur la montagne*. (Vers. 15.) Tandis qu'il montait (notez qu'il n'est plus question de Josué, qui ne reparaît qu'au chap. XXXII, vers. 17 et XXXIII, 11) la nuée couvrit le Sinaï, et la Gloire de l'Eternel, dont l'aspect était, aux yeux des enfants d'Israël, comme un feu dévorant (cp. XIX, 18 ; XX, 18), reposa sur le sommet de la montagne. Au bout de six jours d'attente et de recueillement, Moïse, sur un nouvel appel de Dieu, *entra au sein de la nuée* et, ajoute le vers. 18, *il monta sur la montagne*.

Ici encore, on ne peut s'empêcher de se demander : Qu'avait-il besoin de monter une fois de plus, puisque selon vers. 13 et 15 il était déjà sur la montagne depuis six jours, et qu'il vient d'être dit qu'il entra dans la nuée où l'Eternel était présent ?

Dira-t-on que *il monta* veut dire encore ici : il monta *plus haut?* Mais une fois admis en la glorieuse présence de Dieu, sur le sommet de la montagne, il n'était apparemment pas nécessaire, ni même possible, que Moïse montât encore plus haut. Dans l'état actuel du texte, ces quelques mots du vers. 18 peuvent s'expliquer comme une sorte de récapitulation. Mais on accordera qu'un récit constitué comme l'est celui des vers. 12-18, un récit chargé de pareilles répétitions, ne provient pas d'un auteur original et primitif. On y discerne les traces de deux, probablement même de trois versions distinctes[1].

Pendant les quarante jours et quarante nuits que dura ce nouveau séjour de Moïse sur la montagne (XXIV, 18 *b*,) l'Eternel lui donne les ordres relatifs à la construction et à l'ameublement du tabernacle et à l'institution du sacerdoce. (Chap. XXV à XXXI, 17.) Ces sept chapitres forment, pour le fond comme pour le langage, une seule masse homogène. Il n'en est plus de même des chapitres suivants.

21. Avec XXXI, 18, le narrateur reprend le fil de son récit :

Avant de congédier Moïse, l'Eternel lui remet les deux *tables du témoignage* (cp. XXV, 16; XXXIV, 29), *tables de pierre* (cp. XXIV, 12), écrites du doigt de Dieu (cp. XXXII, 16). Cependant le peuple, désespérant de voir revenir Moïse, s'est adonné au culte du veau d'or, et Aaron s'est rendu son complice. Moïse, saisi de douleur et d'indignation, brise les tables de la loi, détruit le veau d'or et, par le ministère des lévites, exerce contre les rebelles un jugement impitoyable. (XXXII, 1-29.) Le lendemain de cet acte réparateur, le même Moïse, par son héroïque intercession, finit par fléchir la colère de l'Eternel. (XXXII, 30-XXXIII, 23.) Le jour suivant, Dieu se révèle à lui, sur le sommet du Sinaï, dans toute la grandeur de ses compassions et condescend à faire un (nouveau) pacte avec lui et avec Israël. (XXXIV, 1-27.) Après un second séjour de quarante jours et de quarante nuits auprès de l'Eternel (vers. 28; cp. XXIV, 18), Moïse redescend, le visage tout rayonnant, et ayant dans sa main les (nouvelles) tables de la loi. (Vers. 29 jusqu'à la fin.)

[1] Voy. Knobel-Dillmann, *Exodus und Leviticus*, Leipzig, 1880, pag. 259 sq.

Tel est, dans sa teneur générale, le récit des chap. XXXII à XXXIV. Mais il en est de ce récit comme de ceux des chap. XIX et XXIV. Autant les morceaux intermédiaires, en particulier les chap. XXV à XXXI (de même que les derniers chap. de l'Exode, XXXV à XL, qui racontent l'exécution des ordres relatifs à la construction du tabernacle et à la confection des vêtements sacerdotaux), se distinguent par leur homogénéité, autant le contenu des trois chapitres que nous venons de résumer laisse à désirer sous ce rapport. La narration, dans sa composition actuelle, présente des incohérences, des obscurités, des répétitions, des discordances même, qu'aucune harmonistique n'est encore parvenue à faire disparaître. En voici quelques exemples.

D'après XXXII, 17 sqq., quand Moïse et Josué, redescendant de la montagne, entendent les clameurs qui s'élèvent du camp, ils en ignorent encore la vraie cause. Les paroles qu'ils échangent à ce propos sont celles d'hommes qui ne se doutent pas de ce qui s'est passé en leur absence. « Ce sont des cris de guerre! » dit Josué. « Non, répond Moïse, ce que j'entends, c'est un bruit de chants ! » Quand la triste vérité s'est dévoilée à ses yeux, alors, surpris, indigné, il jette les tables et réduit l'idole en poudre. Et pourtant, selon vers. 7-14, il devait savoir à quoi s'en tenir, — l'Eternel ayant eu soin de l'instruire de ce qui était arrivé. Il le savait même si bien que, avant de descendre de la montagne, il avait imploré la clémence de l'Eternel en faveur de son peuple coupable.

« L'Eternel, est-il dit au vers. 14, *se repentit du mal* qu'il avait déclaré (vers. 9 sqq.) vouloir faire à son peuple. » Comment, après cela, et malgré la sanglante réparation opérée par l'épée des lévites (vers. 25-29), l'Eternel en vient-il à parler, au vers 34, du *jour de sa vengeance* où il *punira* le peuple de son péché ? Et que signifie le vers. 35 qui dit que « l'*Eternel frappa le peuple* pour avoir fait le veau qu'avait fait Aaron ? » A tout le moins, il y a là, au v. 14, une très forte prolepse.

Au vers. 21, Moïse demande compte à Aaron du grand péché qu'il a laissé commettre au peuple, ou plus littéralement, qu'il avait « fait venir sur lui. » Les excuses alléguées par Aaron

sont aussi pitoyables que possible. « Tu sais que ce peuple est enclin au mal »... « Ils m'ont donné de l'or, je l'ai mis au feu, et il en est sorti ce veau! » Et c'est tout : l'interrogatoire en reste là. Bien que Moïse ne dût pas être plus satisfait que nous ne le sommes, nous, des réponses de son frère, nous n'apprenons rien des suites de cette enquête en ce qui concerne Aaron, qui avait pourtant fabriqué l'image. La colère de Moïse retombe, semble-t-il, tout entière sur le veau d'or et sur le peuple; et c'est aussi pour le peuple seulement que, dans la suite, nous voyons Moïse intercéder. Sur le compte d'Aaron, pas un mot de plus. A priori déjà, on peut affirmer qu'il y a ici, entre les vers. 24 et 25, une lacune dans le récit actuel. Et ce qui prouve qu'il en est bien ainsi, c'est que dans la portion du Deutéronome où divers épisodes de l'époque mosaïque sont rappelés à l'appui de la thèse que, dès l'origine, Israël a été un peuple porté à la rébellion — et, qui plus est, rappelés d'après l'une des sources mêmes de notre récit — nous lisons ce qui suit : « Contre Aaron également, l'Eternel était très irrité, au point de vouloir le faire mourir, et j'intercédai aussi pour Aaron en ce temps-là. » (Deut. IX, 20.)

Au vers. 25, il est parlé du péché commis par le peuple dans des termes qui semblent faire allusion à une révolte d'une autre nature que celle dont il est question dans ce qui précède. « Moïse, est-il dit, vit que le peuple était *paroûa*[c], sans frein, indiscipliné, Aaron lui ayant lâché la bride de manière à l'exposer à la moquerie de ses adversaires » ou : « de manière à en faire leur jouet. » On ne voit pas bien pourquoi ni de quel droit les ennemis d'Israël, des idolâtres, se seraient moqués de lui *à cause de son iconolâtrie*. De plus, ce cri de Moïse : « A moi quiconque est pour Yahwèh! » (vers. 26) ne suppose-t-il pas que le peuple s'était rendu coupable d'une tentative de se soustraire à la royauté de Yahwèh, de s'émanciper du régime introduit au nom de Yahwèh par Moïse, plutôt que d'une infidélité telle que l'érection d'un emblème visible de la divinité? Car enfin, en demandant à Aaron de leur faire « un dieu qui marche devant eux, » les Israélites songeaient si peu à rejeter Yahwèh, à s'émanciper de son « frein, » qu'ils ve-

naient, à l'invitation d'Aaron, de célébrer, près de l'autel élevé devant le veau d'or, une fête *en l'honneur de Yahwèh !* (Vers. 5 sqq.) Leur demande avait eu pour motif qu' « ils ne savaient ce qu'était devenu *ce Moïse*, cet homme qui les avait fait sortir d'Egypte. » (Vers. 1; cp. 23.) Il ne s'agissait donc pas, pour eux, de substituer un autre dieu à Yahwèh, mais de remplacer Moïse qu'ils croyaient disparu. Il leur fallait, pour les conduire, *un représentant visible* de la divinité. Moïse, ce conducteur envoyé de Dieu, faisant défaut, le jeune taureau, ce simulacre de Yahwèh, devait désormais « marcher devant eux ». En d'autres termes, et pour nous résumer sur ce point, le culte du veau d'or constituait un péché contre le second commandement, tandis que les expressions employées dans les vers. 25 sqq. semblent viser plutôt un péché contre le premier commandement.

Passons au chapitre XXXIII.

Au commencement de ce chapitre, Moïse reçoit de Dieu l'ordre de *quitter le Sinaï* pour monter vers la terre promise. (Voy. déjà XXXII, 34.) Cet ordre de départ est ici on ne peut plus déplacé : il vient plus de six mois trop tôt. Le camp ne fut levé, sur l'ordre de l'Eternel, que le vingtième jour du second mois de la seconde année (Nomb. X, 11-13), cinquante jours après l'érection du tabernacle. (Ex. XL, 17.) Et nous n'en sommes guère, ici, qu'au cinquième mois de la première année[1]. Preuve que les documents mis à contribution dans les différentes parties du récit ne s'accordaient pas au point de vue chronologique.

Une péricope tout particulièrement gênante est celle des versets 7 à 11, où le narrateur vient à parler tout à coup de l'*ohel mo'éd*, tente d'assignation ou du rendez-vous.

Moïse, est-il dit, prenait la tente et la dressait à quelque distance du camp[2]. Quiconque cherchait l'Eternel s'en allait à

[1] Rapprochez XIX, 1 de XIX, 16; XXIV, 4, 16, 18; XXXI, 18; XXXII, 30.

[2] C'est à bon escient que nous employons ces imparfaits : *prenait, dressait*. La traduction ordinaire, maintenue par M. Segond : Moïse *prit* la tente et la *dressa*, etc., est en tout cas inexacte. Le simple imparfait *yiqqach*, précédé de son sujet, ne peut avoir que la valeur d'un futur : Moïse

la tente d'assignation, hors du camp. Lorsque Moïse sortait (du camp) pour se rendre à la tente, tout le peuple se levait; chacun, depuis l'entrée de sa tente, le suivait des yeux jusqu'à ce qu'il fût arrivé au tabernacle. Et quand Moïse était entré, la colonne de nuée descendait et s'arrêtait à l'entrée de la tente, de manière à être vue de tout le peuple. Pendant qu'elle (la colonne de nuée, dans laquelle Yahwèh était présent, comp. vers. 11 et Nomb. XII, 5) parlait à Moïse, tous se prosternaient de loin, chacun à l'entrée de sa tente. L'Eternel parlait ainsi à Moïse face à face, comme un homme parle à un autre. Puis Moïse regagnait le camp, tandis que Josué, son jeune desservant, demeurait dans le tabernacle en qualité de gardien.

Cette péricope, disions-nous, est singulièrement gênante. Elle l'est d'abord par la place qu'elle occupe dans le récit. Rien de plus inattendu, dans ce contexte, qu'une pareille digression. Pour expliquer la présence de ce morceau, il ne suffit pas de dire que « le transfert de la tente hors du camp » est en rapport direct avec la révolte du peuple; car ceci n'explique pas pourquoi le narrateur a intercalé ces versets précisément en cet endroit-ci, où ils sont déplacés à un double point de vue : 1° parce que *la Tente*[1] *n'existait pas encore à ce moment-là;* voy. chap. XXXV sqq. et particulièrement XL, 17; 2° parce que cette disgression coupe le fil du récit; en effet, pour com-

prendra la tente et la *dressera* (ainsi la version de Lausanne et M. Reuss), ou celle de notre imparfait, indiquant ce que Moïse *avait coutume de faire* toutes les fois que le peuple s'arrêtait quelque part pour y camper. (Dillmann.) Mais le futur, en cet endroit, est inadmissible; l'incohérence, qui n'est déjà que trop réelle, serait par trop flagrante. Il faudrait, en ce cas, admettre de deux choses l'une : ou une omission dans le texte avant le vers. 7 (comme le veut en effet M. Reuss), ou bien une grande négligence, pour ne pas dire inintelligence, de la part du rédacteur. D'ailleurs, s'il s'agissait d'un *ordre* de Dieu, il y aurait sans aucun doute la forme allocutive : [L'Eternel dit à Moïse] : « *Prends* la tente et *dresse*-la hors du camp, etc. »

[1] Il est presque superflu de remarquer que c'est bien du *tabernacle* qu'il s'agit, et non de la tente de Moïse, comme plusieurs l'ont imaginé. Cet expédient ne soutient pas un instant l'examen, quoi qu'en ait dit en dernier lieu M. Köhler dans son *Lehrbuch der bibl. Geschichte*, I, pag. 280.

prendre la réplique de Moïse (vers. 12 sqq.), il faut remonter par delà les vers. 7-11 aux premiers versets du chapitre.

Assurément le rédacteur doit avoir eu ses raisons pour insérer ce fragment après les vers. 1-6 plutôt qu'ailleurs. Mais ces raisons, il a laissé au lecteur le soin de les deviner. On a supposé que dans celle de ses *sources* qu'il a suivie dans cette partie de son récit, l'établissement du tabernacle était en relation plus ou moins directe avec le sacrifice que les Israélites firent de leur parure, selon vers. 4-6. Cela est possible, et même fort probable. (Comp. le récit parallèle XXXV, 22 sqq.) Mais encore faut-il chercher à se rendre compte de la liaison secrète qui existait, dans la pensée du rédacteur, entre les vers. 7-11 et 1-6 du récit *actuel*. Peut-être le point d'attache doit-il se chercher au vers. 1er, dans cet ordre de Dieu : « *Va, pars d'ici,* toi et le peuple que tu as fait sortir du pays d'Egypte. » Le tabernacle, ce sanctuaire portatif où l'Eternel parlait à Moïse du sein de la nuée, aurait été destiné à tenir lieu, auprès du peuple, du sanctuaire qu'il devait quitter, de cette « montagne de Dieu » au sommet de laquelle l'Eternel, présent dans la nuée, s'était jusqu'alors manifesté à Moïse. — Ou bien le fragment en question est-il censé se relier à ces paroles des vers. 2, 3 et 5 : « J'enverrai devant toi un ange,... mais *je ne monterai point au milieu de toi ;...* si je montais un seul instant *au milieu de toi,* je te consumerais ? » Et notre auteur voulait-il donner à entendre que, si Moïse dressait la tente d'assignation *hors du camp*, c'est que l'Eternel avait déclaré ne vouloir pas marcher et habiter *au milieu* de ce peuple de col roide ? — Quelle que soit celle de ces conjectures à laquelle on donne la préférence, toujours est-il que le nexe a quelque chose d'artificiel qui décèle la main d'un compilateur.

Ce qui rend notre péricope encore plus embarrassante, c'est le désaccord entre son contenu et ce que d'autres textes du Pentateuque nous apprennent du tabernacle. Ce désaccord porte essentiellement sur trois points : 1° Vers. 7 et 8 : la tente était dressée par Moïse *hors du camp* (comp. Nomb. X, 33 : l'arche de l'alliance *devançant* les Israélites dans leur marche) ; selon Ex. XXV, 8 ; Nomb. II, 1, 17, au contraire, le tabernacle

occupait le *centre du camp*, et, d'après Nomb. X, 17, 21, les lévites qui portaient les différentes parties du sanctuaire marchaient *au milieu* des autres tribus. — 2° Vers. 9 et 10 : l'Eternel parlait à Moïse du sein de la colonne de nuée qui s'arrêtait *à l'entrée de la tente,* à la vue de tout le peuple (comp. Nomb. XII, 4 sqq. ; Deut. XXXI, 15); d'après Ex. XXV, 22 ; Nomb. VII, 89, l'Eternel communiquait ses ordres à Moïse *depuis le lieu très saint,* où il apparaissait dans la nuée (Lév. XVI, 2), trônant au-dessus des deux keroûbs qui étaient placés sur le couvercle de l'arche du témoignage. — 3° Vers. 11 : Josué, fils de Noun, restait à demeure dans le sanctuaire, comme son gardien, il « ne bougeait pas du milieu de la tente ; » tandis que d'après d'autres passages du Pentateuque c'étaient les Lévites qui faisaient le service auprès du tabernacle (Nomb. III, 5 sqq.), que les Aaronides seuls avaient la garde du sanctuaire (ibid., vers. 38), et que seuls ils jouissaient, à côté de Moïse, du privilège d'approcher de la tente et d'y entrer. (Ex. XXVIII, 35, 43; Nomb. XVIII, 2-7.) Or Josué n'était pas même lévite !

Nous ne pouvons nous dispenser, avant de quitter ce sujet, de fixer encore notre attention sur une partie du chapitre XXXIV°.

Moïse est remonté au sommet du Sinaï, avec les nouvelles tables de pierre que l'Eternel lui avait ordonné de tailler. (Vers. 1-4.) L'Eternel descend vers lui dans la nuée et, après que Moïse a invoqué son nom [1], il passe devant lui en proclamant toutes les richesses de miséricorde et de fidélité impliquées dans son nom de Yahwèh. (Vers. 5-7 ; comp. XXXIII, 19.) Moïse, prosterné à terre, implore la grâce de l'Eternel et le supplie de *marcher lui-même au milieu de son peuple.* (Vers. 8 et 9.)

En lisant ces derniers versets, on ne peut s'empêcher de se demander : Pourquoi cette prière, quand, la veille déjà (XXXIII, 12-17), l'Eternel a répondu aussi favorablement qu'il

[1] Contrairement à nos versions, il faut traduire le vers. 5 comme suit : L'Eternel descendit dans la nuée et il (*Moïse*) se plaça là près de lui (voy. vers. 2 et XXXIII, 22) et prononça ou invoqua le nom de l'Eternel. Et l'Eternel passa devant lui, etc.

est possible à une prière absolument identique ? Il y a là manifestement double emploi. Ce qui surprend encore plus, c'est que la réponse de l'Eternel (vers. 10 sqq.) ne cadre guère avec la demande. Au lieu de la réponse attendue : « Je ferai ce que tu demandes, je marcherai moi-même avec vous » (comp. XXXIII, 14,17), que lisons-nous ? *Voici, je fais un pacte*, lequel sera sanctionné par des prodiges sans pareils, de manière à distinguer Israël de toutes les autres nations. (Comp. XXXIII, 16.) Suit une série d'articles de loi (vers. 11-26), qui sont pour la plupart une reproduction plus ou moins littérale de ceux du Livre de l'alliance (XX, 22-XXIII, 33), pour autant qu'ils ont trait au culte. Puis (vers. 27), l'Eternel dit à Moïse : « Ecris ces paroles, car c'est conformément à ces paroles que *je fais* (ou plutôt *que j'ai fait*) *un pacte avec toi et avec Israël.* »

Ne dirait-on pas que c'est la première fois que l'Eternel daigne faire un pacte avec Israël ? qu'il n'a pas existé, jusqu'à ce jour, d'alliance entre lui et ce peuple ? On répondra sans doute qu'il ne s'agit ici que de la *confirmation* solennelle de l'alliance précédemment conclue, selon chap. XIX-XXIV. Oui, dirons-nous, c'est bien ainsi, d'après l'ordre actuel de la narration, qu'il faut entendre la chose. Mais pourquoi donc l'auteur ne le dit-il pas clairement ? Pourquoi, au vers. 10, ces mots tout nus : Voici, je fais *un* pacte ? et au vers. 27 : C'est conformément à ces paroles que *j'ai fait un pacte* avec toi et avec Israël ? Pourquoi ne pas dire ou faire dire à l'Eternel : Voici, je veux renouer l'alliance que le peuple a rompue ?

Ce n'est pas tout : comme pour mettre le comble à l'équivoque, le narrateur continue au vers. 28 en disant : « Et *il* fut là avec l'Eternel quarante jours et quarante nuits sans rien manger ni boire, et *il* écrivit sur les tables les *paroles de l'alliance*, les dix paroles. » Que faut-il entendre par ces paroles de l'alliance ? Et qui est-ce qui les écrivit ?

Au premier abord il semble que ces « paroles de l'alliance » qu'*il* écrivit sur les tables ne soient autre chose que « ces paroles-ci » que, tout à l'heure, l'Eternel ordonnait à *Moïse* de mettre par écrit, savoir les paroles sur la base desquelles il faisait un pacte avec lui et avec Israël. (Vers. 27.) Beaucoup d'in-

terprètes, parmi eux M. Reuss, l'ont entendu ainsi. Et comme il est dit à la fin du vers. 28 que les paroles de l'alliance étaient au nombre de dix, on a imaginé de parler d'un *second décalogue*, différent de celui d'Ex. XX, et l'on s'est évertué en conséquence à ramener à dix les ordonnances contenues dans les vers. 11-26 de notre chapitre.

Nous n'hésitons pas à dire que c'est là un malentendu. L'auteur de notre récit, il faut le reconnaître, a tout fait pour le provoquer. En particulier, le terme de *paroles de l'alliance*, employé au vers. 28, y prête largement. Mais si l'on tient compte des vers. 1-4 d'une part, et de l'autre du vers. 29, il est hors de doute 1° que par les « paroles de l'alliance, les dix paroles » du vers. 28, il faut entendre le décalogue bien connu qui était déjà écrit sur les premières tables (XXIV, 12; XXXI, 18; comp. Deut. IV, 13; IX, 10); — 2° que celui qui les écrivit sur les nouvelles tables ce ne fut pas Moïse, mais l'*Eternel*. (Comp. Deut. X, 4.) En revanche, « ces paroles-ci » que *Moïse* reçoit l'ordre d'écrire, et sur la base desquelles l'Eternel déclare vouloir faire, ou plutôt avoir fait un pacte avec lui et avec Israël (vers. 27), ce sont les *miçwoth* des vers. 11-26. Il s'agit donc là d'un « livre de l'alliance » tout à fait analogue à celui de XXIV, 7 (comp. vers. 4.) Tout porte à croire que, s'il y a eu *deux* exemplaires différents et successifs des *tables*, il n'y a eu, en fait, qu'*un seul livre de l'alliance*. Mais il existait sur l'origine (et le contenu) de ce document deux versions parallèles. Le rédacteur a suivi l'une de ces versions au chap. XXIV, tandis qu'il a utilisé l'autre dans XXXIV, 10-27, comme s'il s'agissait de deux documents différents, dont le second aurait été destiné à prendre la place de l'autre, à peu près comme les secondes tables devaient remplacer les premières.

Que faut-il conclure de tout cela, sinon que dans les chap. XXXII-XXXIV, non moins que dans les chap. XIX et XXIV, le texte actuel résulte de la combinaison de matériaux tirés de sources diverses ?

En présence de cet ensemble de témoignages fournis par les *récits* mêmes du Pentateuque et, ce qu'il y a plus de significatif, par des récits se rapportant au fait le plus capital de

l'histoire mosaïque, il faut en prendre son parti : la thèse traditionnelle de l'unité d'auteur ne peut se soutenir. On est amené à la même conclusion par l'étude des parties *législatives* du Pentateuque. C'est ce qu'il nous reste à établir dans un prochain article.

(*A suivre.*) H. VUILLEUMIER.

DIEU ET L'HOMME

I. Seconde partie : Le corps et l'âme

PAR

Dr H. ULRICI

SECOND ARTICLE

TROISIÈME SECTION : *L'âme consciente dans ses rapports avec elle-même*[1].

III. *Les penchants de l'âme.* — 1° Le penchant en général. — La vie entière n'étant chez l'homme qu'un penchant continu, comme chez les animaux et les plantes, il faut relever ici les penchants spéciaux à l'homme. La notion elle-même de penchant doit être ramenée à celle de force. Le penchant en effet agit et tout effet implique une force, une activité dont il part. Le penchant se manifeste aussi partout comme une force qui pousse, excite, sollicite, qui, médiatement ou immédiatement, agit sur une autre force et s'efforce de la mettre en activité. Ainsi le penchant, le besoin de manger, que nous désignons par la faim, est une force qui met en activité la faculté de se mouvoir librement et qui pousse à chercher, à saisir, à avaler les aliments. Ce qui caractérise spécialement le penchant, c'est qu'il procède d'un besoin, c'est-à-dire il est une force centrale de la vie organique, parce que, dans ses diverses manifestations, il occasionne, dirige ces activités et ces mouvements qui

[1] Voir, pour le commencement de cette section, la livraison de novembre 1881.

sont nécessaires pour que l'être vivant puisse exister, se développer, se propager, c'est-à-dire vivre. Le besoin, il est vrai, n'est que l'expression de l'état dépendant de cet être à l'égard de sa nature entière et des matières et des forces qui le constituent, de cette dépendance absolue qu'il subit en commun avec tous les objets particuliers, le grain de sable comme le corps céleste. Mais cette dépendance n'est pas ici une passivité, une influence, elle se manifeste comme force immanente, activité rendant l'homme capable de se procurer les moyens d'existence. En d'autres termes, la dépendance de l'être se manifeste ici comme besoin et le besoin comme force qui pousse. C'est à ce titre que la dépendance se montre comme une dépendance que l'être vivant s'impose à lui-même. En effet, en tant que l'être vivant, aiguillonné par ses propres besoins, peut remplir par sa propre activité les conditions de son existence, son existence dépend de lui-même et de son activité.

C'est ce troisième caractère qui constitue le penchant au sens propre : c'est à la fois le moment le plus décisif, le plus nécessaire, et partant le plus clair, quoique le moins clair de la notion. En effet, comment se peut-il que la dépendance à l'égard des autres puisse se transformer en une détermination par soi-même, limitée il est vrai, qui est en même temps une indépendance à l'égard des autres? Comment le besoin peut-il exciter le penchant? Et comment le penchant commence-t-il à provoquer les mouvements des organes du corps correspondant au besoin et lui donnant satisfaction? Il est douteux que toute la pénétration humaine réussisse jamais à résoudre ces problèmes. C'est là que gît le secret fondamental de la vie nécessairement inaccessible à la vie créée. En un mot, le fait de l'existence de l'être vivant, au moyen de sa propre force et de son activité, n'est précisément rien d'autre que cette spontanéité à laquelle nous renvoie, comme nous l'avons déjà vu, une étude attentive du procès organique. Plus loin s'étend cette détermination de l'être vivant par lui-même, plus il réussit à se procurer par lui-même tout ce qui lui est nécessaire, plus grande est sa spontanéité, plus grande son indépendance, plus grand est son pouvoir sur lui-même et sur les choses.

Chaque penchant est par conséquent un penchant à sa propre conservation. Chaque penchant, en effet, désigne seulement une tendance particulière, prescrite par le besoin de cette activité nécessaire pour la conservation de l'être vivant. Et quand nous distinguons entre penchant (besoin) au bien-être, au développement, à la propagation, ce ne sont là que des buts, des côtés divers, des moments de la conservation de soi-même. Le fait est manifeste quant aux penchants du corps. Car la recherche de la nourriture, de la lumière, de l'air, de la chaleur, du mouvement, du repos, du sommeil, désigne des besoins de la vie organique qui doivent être satisfaits pour qu'elle puisse subsister. Toutes les fonctions de l'organisme sont également des manifestations de cette spontanéité qui doivent être considérées comme besoins de se conserver soi-même puisqu'elles visent à la conservation de l'être vivant au moyen de son activité propre. Sous ce rapport-là, les plantes possèdent aussi le penchant à leur propre conservation. Mais ces penchants y paraissent moins indépendants parce que la spontanéité des plantes est beaucoup plus limitée. Le grain de semence n'est pas comme l'animal nouveau-né, poussé de lui-même par la faim à ces fonctions nécessaires à sa croissance. Le grain demeure capable de vie, même quand il ne trouve pas immédiatement les conditions de son existence, terrain, humidité, chaleur. Et il ne peut se procurer ces conditions; il faut qu'il attende jusqu'à ce qu'elles se présentent. Ce n'est que lorsque toutes ces conditions sont remplies que la spontanéité des plantes est éveillée, tandis que chez les animaux elle se manifeste d'elle-même au moment même de la naissance. C'est en cela que consiste la différence fondamentale entre les animaux et les plantes.

Le besoin de sa propre conservation, pris dans cette acception générale, se confond avec le besoin de mettre en œuvre toutes les forces, toutes les facultés inhérentes à l'être vivant. Il n'est aucune faculté, soit du corps, soit de l'âme, qui n'aspire à se manifester, à devenir active, et qui ne désire et ne recherche les conditions extérieures indispensables pour la manifestation de cette activité. Tout cela résulte de la notion

même du penchant, du besoin. Comme il faut que toutes les forces dont l'être vivant est pourvu agissent ensemble pour qu'il puisse exister et arriver à son complet épanouissement, leur mise en jeu est un besoin qui doit être satisfait et par conséquent se manifeste de son côté comme penchant, besoin. La sensation proprement dite n'existant pas pour la plante, elle ne peut se rendre compte de ses besoins, de ses penchants. L'homme n'éprouve pas seulement ses besoins et ses penchants, mais il s'en rend compte parce qu'il a conscience des sensations et des sentiments par lesquels ils se manifestent.

Il y a autant de penchants et de besoins que de forces et de facultés dans un être vivant. Plus forte est la force, plus il est nécessaire qu'elle soit mise en jeu, plus fort aussi est le besoin, le penchant qui lui est inhérent. Nous avons déjà parlé dans la partie physiologique des penchants organiques et physiques; nous n'en tiendrons compte ici que dans la mesure où ils peuvent exercer quelque influence sur la vie de l'âme.

Nous avons parmi les penchants de l'âme ceux que nous appelons les sensibles, soit parce qu'ils sollicitent l'activité des facultés sensibles de l'âme, soit parce qu'ils sont immédiatement excités eux-mêmes par des impressions, des perceptions sensibles. Nous avons par nature un besoin de voir, d'entendre, etc., qui ne tient pas au corps mais à l'âme. Chaque penchant étant primitivement un besoin d'activité d'une intensité limitée, chaque penchant se transforme de lui-même en son contraire. C'est ce qui se voit surtout à l'occasion du penchant au mouvement. Ce n'est pas un besoin seulement de l'organisme, mais de l'âme qui a besoin des mouvements du corps et de tout ce qui en résulte pour son propre développement. Il se confond avec le besoin général d'activité que l'âme ressent, c'est-à-dire avec le penchant que l'âme éprouve de mettre en jeu toutes ses facultés.

Le corps et l'âme aspirent à une certaine régularité, périodicité et alternance dans la manifestation, la satisfaction de ces divers besoins. Voilà pourquoi l'âme possède, quoique à un degré relativement faible, un penchant à répéter ce qu'elle a fait une fois dans le cours régulier de sa vie. La nature paraît

si bien favoriser cette répétition qu'elle y a attaché une récompense : tout devient plus facile quand on s'y exerce et s'y habitue. De là la jouissance que nous éprouvons à reprendre nos occupations ordinaires, à nous retrouver dans notre milieu, famille, ville, pays. De là le désagrément que nous causent les changements. En cela gît la source de la grande puissance que l'habitude exerce sur nous et du plaisir qu'elle provoque. Mais si elle aboutit au formalisme et au mécanisme, elle provoque également son contraire.

Voilà pourquoi, si étrange que cela puisse paraître, il y a également au fond de l'âme un faible pour le déplaisir, le désagréable. Ce n'est déjà que par la satisfaction d'un besoin que nous éprouvons une jouissance. Il faut donc que ce besoin, appelant la satisfaction, soit dans la nature humaine. L'obstacle à la satisfaction d'un besoin entraîne un déplaisir. Il y a un léger plaisir, un sentiment de bien-être que fait éprouver l'état normal du corps et de l'âme qu'on appelle la santé. La santé, soit du corps soit de l'âme consiste en ceci que tous les besoins du corps et de l'âme s'accusent sans obstacle, se satisfassent et travaillent sans obstacle à se satisfaire. De là le plaisir accompagnant immédiatement la disparition d'un obstacle à ce jeu normal de toutes les forces de l'âme.

Il semble, au contraire, paradoxal d'admettre un penchant au déplaisir; il semble y avoir contradiction dans les termes. Et toutefois Gœthe n'a-t-il pas dit avec raison qu'il n'est rien que l'homme puisse moins supporter qu'une suite de jours heureux : c'est-à-dire qu'une suite de jouissances continues émousse l'âme et amène un état qui devient insupportable, désagréable, déplaisant. Le besoin du plaisir, fait relatif, tourne lui aussi, en son contraire. N'est-ce pas une vérité triviale que l'homme ne se plaît que dans le changement, dans l'alternance du repos et du travail, du plaisir et d'un travail sérieux? Des difficultés de climat ou autres, des circonstances adverses ne sont-elles pas indispensables à l'homme pour qu'il arrive au complet déploiement de toutes ses facultés? cela étant, il n'y a aucune contradiction à dire qu'un sentiment de déplaisir est accompagné lui aussi d'un sentiment de plaisir. Il va sans dire

que la même chose ne saurait être en même temps plaisir et déplaisir. Mais en tant qu'un déplaisir en chasse un autre il est déjà un plaisir, ce plaisir accompagnant la cessation de toute souffrance, de tout sentiment désagréable.

Tous ces penchants de l'âme ayant pour objet les sens, les plaisirs ou déplaisirs, peuvent être rangés sous le titre de besoins de sensation et être comparés au besoin de nourriture que le corps éprouve. Les sensations sont, en effet, les aliments dont l'âme a besoin sous peine de végéter.

Le penchant, à sa propre conservation, au sens restreint, consiste dans le besoin de se procurer tout ce qui favorise l'existence et d'éviter tout ce qui pourrait la contrarier ou la mettre en danger. Il provient de la satisfaction qu'on éprouve à obéir à un besoin et du plaisir qui en résulte. Il faut qu'il y ait satisfaction et que le besoin soit primitif. La satisfaction répétée des besoins naturels étant un besoin de l'âme, il en résulte que la jouissance, quand elle a disparu, provoque le besoin d'elle-même, indépendamment des penchants qui le provoquent. Ce besoin naturel est le besoin de jouir, qui nous porte souvent à prendre d'une boisson ou d'une nourriture favorites plus qu'il n'en faut pour la satisfaction des besoins.

La plus grande jouissance sensible résulte de la satisfaction des besoins sexuels. Ce haut privilège devait lui être accordé par la nature parce que la satisfaction n'est pas nécessaire à la conservation de l'individu, mais à celle de l'espèce. Et ensuite, sans ce privilège, l'homme aurait pu aisément se dispenser de la satisfaction de ce besoin. Chez l'homme ce n'est pas là un pur penchant naturel, il se rattache très étroitement au besoin de l'union durable des sexes, au besoin de l'amour des sexes qui lui sert de base. Ce besoin sexuel est toujours plus ou moins quelque chose de sensible, voilà pourquoi il est si puissant dans la jeunesse, provoqué et augmenté par la beauté sensible, tandis qu'il se modère avec l'âge. Mais c'est en même temps un besoin psychique, spirituel, un besoin moral, parce qu'il est un moyen essentiel pour l'amour des hommes entre eux, la base des liens de famille, et par cela même du développement moral et intellectuel de l'homme. Pris en lui-même en dehors

des relations que nous venons d'indiquer, ce n'est pas là un besoin exclusivement organique. Ce qui le prouve c'est que, même au plus fort de la barbarie, l'homme *choisit* sa compagne; ne fût-il guidé que par la seule beauté sensible, toujours choisit-il suivant ses goûts personnels. Or le goût n'est pas un produit du corps, ni même des sens et de la perception extérieure, mais une expression de l'individualité de l'âme. Le choix ne prouve donc pas seulement la participation de l'âme, mais il est la suite, l'expression d'un attrait intérieur attirant cet homme vers cette femme et réciproquement. C'est pour cela que ce choix est la plus grossière, la plus primitive manifestation d'un besoin de communauté durable; comme expression de l'amour sexuel se manifestant, il repose lui-même à son tour sur la communauté intérieure déterminée par l'individualité réciproque. Voilà pourquoi on trouve même chez les peuples les plus grossiers les premiers commencements des liens de famille. Ils se forment naturellement, immédiatement et sans intention, par suite de l'amour des sexes qui dirige et détermine les besoins sexuels. L'amour des sexes est le point de départ, le premier lien auquel vient s'ajouter, pour le sceller et le fortifier, l'amour paternel et maternel après la naissance des enfants. Le lien de famille qui se retrouve partout prouve donc rétroactivement que dans les besoins sexuels le côté psychique forme un des éléments primitifs, essentiels.

Il résulte de là que l'amour des sexes est la manifestation d'un besoin essentiel de la nature humaine. Or l'amour est un sentiment. Dans l'amour sexuel nous avons donc le premier besoin de sentiment, le premier témoignage que la nature humaine, pour exister et pour se développer, n'a pas seulement besoin de sensations, mais aussi de sentiments. Nous avons par conséquent le droit de supposer dans l'âme humaine non seulement un besoin de sensations, mais aussi un besoin de sentiments. On peut appeler ce penchant le besoin psychique par excellence. En effet, si nous ne distinguons pas seulement le corps et l'âme, mais aussi l'âme et l'esprit, une vie inconsciente et une vie consciente de l'âme; les sensations et les besoins de sensations appartiennent au corps ou à la vie corporelle de

l'âme, parce qu'ils en procèdent primitivement; les représentations relèvent au contraire de l'esprit parce qu'elles ne surgissent que dans et par la conscience. Il ne reste donc à l'âme proprement dite que la vie du sentiment, les besoins de sentiment, comme terrain qui lui est spécialement échu en partage.

L'amour sous toutes ses formes et aspects est un besoin de l'âme humaine. L'homme, en effet, ne devient homme qu'en communauté avec d'autres et par cette communauté : l'homme a besoin de l'homme. Ce besoin irrésistible provoque ce qu'on peut appeler la sociabilité au sens le plus étendu. Et ce penchant qui attire l'homme vers l'homme et qui implique déjà l'inclination, se manifeste comme tous les penchants dans un sentiment particulier. Nous avons d'une part les formes diverses du sentiment de l'amour, d'autre part des sentiments aspirant à l'amour. Nous le considérons ici de nouveau comme simple besoin subjectif de sentiment tel qu'il règne chez les différentes individualités avec des directions et des intensités fort diverses, mais qui ne manque entièrement chez personne. A côté du besoin d'aimer marche la haine. Encore ici, en dépit du paradoxe, il faut admettre comme primitif un penchant à l'antipathie, à la haine, à la répulsion L'un implique immédiatement l'autre. L'amour, en effet, nie nécessairement tout ce qui le contrarie lui, ses efforts et ses désirs; cette négation c'est la haine. Chez l'homme tout est loin d'être aimable pour tous; l'amour a des forces ennemies à vaincre; il en a besoin pour s'accuser, se fortifier, se légitimer; il ne peut donc subsister sans la haine. Cette haine qui n'est que l'envers, le pôle négatif de l'amour et qui, par conséquent, ne doit pas être confondue avec la haine de l'égoïsme, rencontre comme base ou du moins comme ingrédient essentiel dans bon nombre d'autres sentiments : méfiance, colère, irritation, jalousie; suivant les circonstances, ces sentiments surgissent des relations affectueuses des hommes; ils forment la contrepartie des sentiments de bienveillance, de confiance, de joie, de sympathie qui ont leur raison d'être dans le pôle positif de l'amour.

Au besoin de l'amour qui unit les hommes les uns aux autres, se trouve diamétralement opposé le besoin d'être soi, de

vivre pour soi. Car comme l'homme, — en vertu de sa spontanéité élevée jusqu'à la liberté, — est un moi, et parce qu'en conséquence il ne peut exister, se développer que comme moi, il a besoin de vivre pour lui-même et d'accuser son moi. C'est là pour l'âme le même besoin qui, dans le corps, se manifeste comme conservation de soi dans un sens plus étroit. L'âme pour subsister n'a pas besoin d'être protégée contre des dangers extérieurs; car elle est inaccessible à l'atteinte des puissances extérieures, et la certitude immédiate, inconsciente de son immortalité se montre clairement dans son absence d'inquiétude pour son existence. Elle a d'autant plus besoin de sa vie à elle, des relations avec elle-même, de sa propre société. Ce n'est qu'ainsi qu'elle devient ce qu'elle doit être et rester : ce n'est qu'ainsi qu'elle réussit à protéger son moi des excitations qui agissent constamment sur elle et la tirent vers le dehors : c'est ainsi seulement qu'elle réussit à affirmer son moi, comme centre, point d'arrivée de ses actions et de ses affections.

Ce besoin se manifeste de la manière la plus claire dans la recherche de la solitude, dans le besoin de se soustraire à la société pour vivre avec soi-même, s'occuper de ses pensées, de ses sentiments, de ses intérêts. Il se manifeste aussi dans le besoin de s'affirmer soi-même sans obstacle; c'est dans ce penchant que le besoin d'agir et celui d'être libre plongent leurs racines. Nous le considérons ici seulement d'abord comme besoin de sentiment, et alors il se manifeste comme besoin de l'amour de soi, du sentiment de contentement de soi, du plaisir qu'on trouve à son propre être, à ses qualités, forces, facultés. L'homme a besoin de ce sentiment justement parce qu'il est un moi, parce que c'est dans la conscience qu'il apprend à se connaître lui-même et qu'il peut se comparer à d'autres, et parce que c'est au moyen de sa liberté qu'il est maître de lui-même et de sa vie. On voit combien il a besoin de cette liberté, aux nombreux suicides qu'on voit de tout temps et chez tous les peuples, et ils sont d'autant plus fréquents que le sentiment de soi et la conscience de soi sont plus accusés chez les individus par une civilisation supérieure. Il est vrai que d'un autre côté

l'amour de soi n'est pas nécessairement mais naturellement la cause et la source de la recherche de soi, de l'égoïsme sous toutes ses formes. L'égoïsme sous toutes ses formes n'est rien d'autre que la recherche de la jouissance devenue habituelle, le besoin de plaisirs toujours plus nouveaux et plus vifs, le plaisir de toujours mieux affirmer à nouveau son moi. Plus cette tendance s'affirme et prend le dessus, autant elle affaiblit l'amour pour les autres et trouble ainsi la base de la moralité. Mais plus l'amour de soi et l'égoïsme paraissent rapprochés, plus il importe de bien se rendre compte de leur différence. En effet, la confusion de ces deux notions produit ces principes qui se croient éminemment moraux en cherchant à détruire tout amour et partant tout respect de soi-même. Tout ce qu'ils obtiennent, c'est qu'un amour de soi faux et contre nature se substitue à l'autre parce que l'homme ne peut exister sans amour de soi.

Enfin comme les représentations sont abolument nécessaires à l'homme, — puisque c'est grâce à elles que se développent la conscience, la conscience de soi, l'entendement et la raison, — il faut aussi admettre un penchant primitif à la représentation, que nous désignerons comme un penchant spirituel. En effet, ce n'est qu'en vertu de sa conscience, de sa conscience de soi, et de l'intelligence se développant des représentations que l'âme peut prétendre au titre d'être spirituel.

Le besoin de représentations se manifeste de deux manières : la tendance à obtenir, à multiplier les représentations; le besoin de combiner, d'associer celles qui sont acquises. La curiosité des enfants est connue : c'est la première manifestation du désir de savoir, qui n'est que la curiosité à un plus haut degré de développement spirituel. La curiosité ne fait aucune différence entre les représentations; elle en acquiert pour le plaisir d'en acquérir. Le besoin de savoir ne recherche que celles qui ont une valeur objective pour l'extension des connaissances. Dominant exclusivement chez l'enfant la curiosité ne disparaît pas chez l'homme fait. Nul n'a lieu d'en rougir, pourvu qu'elle ne porte pas sur des choses insignifiantes ou sur les affaires des autres. Elle est, en effet, une manifestation

du besoin d'augmenter nos représentations. De là l'ennui de la vie quand on ne sort pas du cercle des représentations ordinaires, le plaisir que procurent, au contraire, les voyages, les lectures intéressantes, la conversation avec les personnes instruites.

Le besoin de jouer serait chez l'enfant la première manifestation du besoin de combiner les représentations acquises. Par ce côté ce besoin s'associe au plaisir qu'éprouve l'enfant à entendre le récit d'histoires merveilleuses. Ils lui offrent les représentations, les combinaisons de représentations qu'il reproduit d'une manière indépendante dans ses jeux. Mais les contes les plus merveilleux ne sauraient remplacer les jeux : l'enfant éprouve toujours le besoin d'agir. C'est le même besoin qui chez les adultes fait trouver un grand plaisir au jeu désintéressé d'ailleurs. Ce sont souvent des hommes sérieux, manquant de la fantaisie suffisante pour goûter les arts et la poésie, qui prennent plaisir aux jeux réclamant des combinaisons, tandis que les femmes qui vivent davantage de représentations ne recherchent pas ces jeux-là. Ce besoin de représentations refusé aux animaux élève l'âme humaine au-dessus de la réalité donnée. Nous pouvons nous abstraire de tout ce qui nous entoure, nous retirer dans notre vie intérieure de représentation, nous attacher à nos propres pensées, à nos souvenirs, aux créations de notre fantaisie. C'est dans cette faculté que prend sa source la liberté de faire ce que nous voulons de nos représentations, c'est-à-dire d'agir d'après des motifs purement objectifs, — et ne fût-ce que pour affirmer notre pouvoir sur elles, — de les associer comme nous voulons, de les rappeler à la conscience, de les perdre de vue. Cette liberté n'est, en effet, d'abord que la faculté de satisfaire ce penchant.

2° *Effort, désir, volonté.* Que faut-il entendre par cette volonté que nous nous attribuons tous et que nous cherchons tous les jours à faire prévaloir ?

Elle ne doit pas être seulement distinguée des sensations, des sentiments et des représentations, mais encore des efforts, des désirs, des souhaits. En effet, je puis désirer une chose, la souhaiter, faire effort pour l'obtenir, sans la vouloir, soit parce

qu'elle est hors de mon atteinte, soit aussi parce que je me fais un devoir de contenir ce désir, de ne pas le satisfaire. Les efforts naissent immédiatement avec chaque penchant auxquels ils sont inhérents, c'est, en effet, le penchant, comme impulsion sollicitante, qui imprime la direction à la faculté excitée par lui et par cela même à l'âme. Le besoin de nourriture éveille immédiatement le penchant pour la nourriture et la boisson, celui-ci devient immédiatement effort, en ce qu'il n'agite pas seulement l'âme, mais qu'il prescrit au mouvement intérieur la voie par laquelle il peut arriver à satisfaire le besoin. Le tout premier effort peut, par conséquent, être une pure affection de l'âme, et plus le besoin est pressant, et plus le penchant s'accuse, plus il devient aussi un effort, c'est-à-dire une impulsion, dirigeant, déterminant le mouvement. L'effort est, par conséquent, la manifestation du penchant, non seulement comme une puissance qui pousse mais qui tend en même temps à un but déterminé : en d'autres termes, l'effort est le mouvement de l'âme qui suit le penchant et sa direction. Plus le penchant s'accuse et agit intérieurement, plus l'âme en est affectée, c'est-à-dire il se fait connaître à l'âme comme une sensation, devenant toujours plus forte, comme un sentiment toujours plus déterminé et accusé. Lorsque l'affection acquiert un degré de détermination si élevé que nous puissions la distinguer d'autres sensations et sentiments alors nous acquérons conscience du penchant et de sa direction. L'effort senti, conscient, est appelé désir, inclination, envie, appétit, ce sont là tout autant d'expressions pour rendre le plus ou moins de force de l'effort et la clarté de la conscience.

La notion d'effort est, par conséquent, si générale qu'on peut y faire rentrer tous les penchants de l'âme (besoin de nourriture, de mouvement, de sommeil) comme aussi le besoin d'augmenter nos représentations, nos connaissances, de jouir physiquement, de connaître la vérité, d'arriver à la perfection morale. On peut y faire également rentrer la notion des désirs. L'effort devient désir alors que, en vue de la satisfaction d'un penchant, il tend à la prise de possession, à l'emploi, à la réalisation d'un objet déterminé. Nous faisons effort pour satis-

faire la faim et la soif, mais nous désirons la nourriture et la boisson. Un désir est un effort, un besoin devenu conscient de l'objet déterminé sur lequel il porte. La représentation doit donc intervenir pour transformer le besoin en désir. Dès que la perception présente à l'âme l'objet vers lequel celle-ci penche, dont elle éprouve un besoin sans s'en rendre compte, la perception le lui désigne comme celui dont elle a besoin : l'effort se trouve transformé en désir, aussi souvent que le besoin se fait de nouveau sentir, on se rappelle l'objet qui lui a donné satisfaction, on le cherche de nouveau. La force et la durée du désir dépendent, par conséquent, de la nature de l'effort, du besoin qui lui sert de base.

Grâce au besoin de jouir, qui s'unit à lui, le désir peut s'élever à une hauteur telle que l'âme peut céder à tel point au besoin de jouir toujours, de nouveau et davantage, qu'elle est constamment dominée par les désirs. C'est alors que le désir devient passion. La passion c'est le désir habituel, permanent; l'effort constant vers la satisfaction.

Le désir, l'effort devenu conscient de son objet, peut conduire immédiatement à l'action, et se manifester en conséquence comme volonté, quand l'âme n'a pas de raison de s'opposer à l'effort, d'opposer sa volonté à la pression du penchant. Nous mangeons, nous buvons, nous nous endormons, aussitôt que le besoin nous y sollicite. L'effort et le désir peuvent devenir si puissants, affecter l'âme avec tant de force qu'ils conduisent immédiatement à l'action. Ce sont ces cas, peu rares chez les natures violentes, où l'homme est tellement maîtrisé par la passion que l'effort qui est à la base provoque immédiatement le mouvement corporel indispensable à l'action. L'âme est tellement affectée qu'elle est plus ou moins hors d'état de faire prévaloir sa volonté. L'angoisse, la frayeur et l'effroi devenus des efforts peuvent provoquer des effets semblables. Dans ces cas-là l'homme agit sans savoir ce qu'il fait, s'il a conscience, il n'a plus conscience de soi, parce que, ne sachant se distinguer de ses désirs, de ses passions, il est complètement absorbé par ses efforts. Mais une action de ce genre n'est pas un fait de la volonté. La volonté n'est, en effet, en elle-même,

nullement identique avec l'effort conscient et le désir. C'est là une grave confusion, source de grandes erreurs, dont presque tous les psychologues se sont rendus coupables depuis Aristote. C'est là ce qui a toujours conduit à mettre en doute, à nier la la liberté de la volonté : le terrain a ainsi manqué pour une saine morale. Voici cependant qui devrait être clair à chacun. Aussi longtemps que ce fait général demeure ferme, savoir que la volonté peut s'opposer à nos efforts, besoins, penchants, les diriger, les contenir, leur donner ou leur refuser satisfaction, il est absolument impossible, — parce que c'est une contradiction dans les termes évidente, — d'identifier la volonté avec le désir ou de l'en dériver.

Le seul trait commun à la volonté et au désir c'est que les deux impliquent conscience, conscience de soi. Une volonté inconsciente n'est pas une volonté, mais seulement un effort, un instinct, un penchant, y eût-il même direction vers un but qui ne peut être atteint qu'au moyen d'une activité compliquée. Dans toutes les langues formées on désigne par le mot volonté une action consciente de l'âme. C'est donc par abus qu'on fait usage du mot dans la sphère des penchants et des instincts inconscients. Il est de la plus haute importance de ne pas confondre ces domaines. Ce n'est qu'en face d'efforts conscients qu'il y a acte de volonté, soit pour y céder médiatement ou immédiatement, soit qu'elle ait des motifs de s'y opposer et de les empêcher de se transformer en actions. Une volonté qui obéirait à des impulsions, à des motifs absolument inconscients ne serait pas une volonté, mais pur instinct, penchant, effort. Il faut que nous débutions par devenir conscients, que nous sachions en quoi consistent nos désirs, à quoi ils tendent, à quels moyens nous devons recourir pour les réaliser. Il y a plus. Pour qu'il puisse être question de volonté au sens propre du mot, nous devons savoir, si, et dans quelle mesure nos divers besoins et désirs diffèrent les uns des autres, quant aux moyens de réalisation, aux résultats et aux conséquences. Ce n'est, en effet, que lorsque nous nous sommes bien rendu compte de ce contenu de notre conscience, que notre volonté peut arrêter court les efforts, tendances de notre âme, empê-

chant qu'ils ne provoquent immédiatement ces mouvements du corps indispensables pour leur réalisation. C'est là le premier acte de la volonté quand elle apparaît comme volonté. Dans la plupart des cas, survient le second acte, celui par lequel on considère et réfléchit pour savoir si l'on veut céder ou résister aux désirs, ou choisir auquel on cèdera. Le troisième acte est la résolution, la décision de ce que nous voulons faire ou ne pas faire.

Par conséquent la condition indispensable de tous les actes de volonté, c'est la conscience de soi, la distinction entre le moi, comme tel, et ses désirs, efforts, penchants. Ce n'est qu'ainsi que le moi peut se poser devant lui et se poser devant eux, ce n'est qu'ainsi qu'il peut résister à la pression des penchants particuliers, des efforts et des désirs.

Il semblerait d'après cela que la volonté devrait dépendre du jugement dont elle serait la conséquence immédiate, mais il est un fait qui interdit cette identification : le résultat de la réflexion, — même quand rien ne s'y oppose et qu'il est dans la ligne de nos désirs dominants, — ne se traduit pas immédiatement en action, mais il débute par être objet de conscience et il faut toujours une résolution particulière de la volonté pour l'objectiver par un acte. Il arrive également que souvent nous agissons en contradiction avec le résultat obtenu ; contrairement à notre meilleur jugement, nous cédons aux désirs et aux passions. Qu'est-ce à dire si ce n'est qu'une volonté énergique n'accompagne pas nécessairement une intelligence perspicace, un jugement droit ? Le contraire arrive aussi souvent. L'entendement favorise le plaisir ou le déplaisir dominant, tandis que sa décision contrarie nos sentiments, si bien que nous agissons autrement qu'il n'est prescrit par le résultat de notre réflexion. La conscience de soi, la faculté qui juge et distingue est conséquemment condition de la volonté, et, — ne fût-ce que d'une manière implicite, — chaque acte de volonté doit être précédé d'un acte de jugement, parce que sans cela nous ne saurions ni que nous voulons, ni ce que nous voulons et que par conséquent il n'y aurait pas d'acte de volonté. Mais les deux actes ne se confondent pas et l'une ne résulte pas de

l'autre. L'acte de l'entendement consiste toujours uniquement à distinguer entre des sensations, des sentiments, des penchants, des représentations, des activités de l'âme. Au moyen de l'acte de volonté, au contraire, l'âme se détermine elle-même comme force agissante, elle prend une détermination nouvelle surgissant dans le moment même, en faisant d'une représentation la règle, le but de sa conduite. L'acte de volonté consiste par conséquent à causer une détermination de l'âme et à cet égard un acte par lequel on se détermine soi-même ; l'acte de l'entendement n'est de son côté que le fait de devenir conscient de la présence de certaines déterminations et de la manière dont elles se comportent. L'un n'exclut pas l'autre ; il doivent plutôt toujours marcher ensemble. Pour arriver à réaliser la décision de la volonté, il faut que l'âme de nouveau par un acte de l'entendement devienne consciente qu'elle vient de se déterminer elle-même. Au fait, la détermination que l'âme a faite de son être, n'est, comme toute détermination, qu'une différence posée, accusée. L'acte de volonté n'en demeure pas moins indépendant en face de l'acte de l'entendement. Il y a plus : l'action de l'entendement dépend de la volonté, en ce que le fait de fixer, d'arrêter les penchants, les désirs, dans la conscience, comme aussi la considération, la réflexion, l'appréciation qui en est faite, tout cela ne résulte pas de soi-même, mais implique un acte de l'âme, qui ne peut être conçu que comme un acte de volonté. En effet, si nous le voulons, nous pouvons laisser de côté toute espèce de réflexions et suivre immédiatement l'impulsion des penchants, des inclinations, des désirs.

D'un autre côté il est parfaitement clair que l'acte de la volonté ne saurait planer en l'air, ne peut être absolument sans motif, sans raison ; il faut plutôt supposer une impulsion quelconque pour qu'il se réalise. Déjà par analogie on est conduit à admettre que, comme pour toutes les autres facultés, il doit y avoir également dans l'âme un penchant, une disposition à vouloir, à agir, sans lequel on ne voudrait, on n'agirait jamais. Au fait, notre volonté et notre action, ne peuvent avoir leur suprême raison d'être que dans un besoin spécial de vouloir.

En effet, ce n'est évidemment pas dans la conscience, et dans la faculté de distinguer, de juger, lui servant de base, que l'impulsion à vouloir peut plonger ses racines. Car cette faculté n'a qu'une seule fonction : acquérir des représentations, les produire, c'est-à-dire parce que se représenter n'est pas encore vouloir et ne saurait suffire à lui seul pour provoquer un acte de volonté. Pour les mêmes raisons cet acte de volonté ne saurait procéder ni des sensations et des sentiments, ni des facultés leur servant de base.

Il existe donc un besoin primitif de vouloir et d'agir inhérent à l'âme. Il se confond évidemment avec un penchant fondamental de l'âme qui plonge ses racines dans ce besoin de vivre pour elle-même, de s'aimer, de s'affirmer. Ce besoin est sans doute excité par les diverses affections, représentations, surtout quand elles diffèrent et entrent en lutte. Car c'est ainsi qu'est excité le sentiment de déplaisir, d'agitation, de trouble, et ce sentiment place l'âme en demeure d'intervenir pour mettre un terme à ce désordre et rétablir le sentiment du plaisir, du repos, de l'harmonie. Aussi est-ce dans des moments d'agitation, de trouble et de lutte que nous acquérons tout particulièrement la conscience de posséder dans notre moi une puissance qui décide. Il est en même temps évident que la conscience de soi d'une part, dans laquelle l'âme se saisit elle-même comme distincte de toutes ses déterminations particulières, et de l'autre la volonté au moyen de laquelle est affirmé le moi en face de ces déterminations, ne sont pas les manifestations, mais bien plutôt les deux facteurs de ce moi. Ce n'est, en effet, qu'au moyen de la conscience de soi qu'elle est un moi, parce que ce n'est qu'en se distinguant elle-même de ses propres déterminations qu'elle peut s'affirmer en face d'elles. Ce n'est aussi qu'au moyen de la volonté qu'elle s'affirme et se maintient comme moi, parce que ce n'est qu'au moyen de cette volonté qu'elle peut se protéger contre la puissance des sensations extérieures et des penchants, efforts et désirs qu'elles provoquent. Sans la force de la volonté l'âme deviendrait comme l'animal, le jouet de ses penchants et de ses désirs : elle cesserait par conséquent d'être un moi, puisqu'elle aurait perdu

toute indépendance. Du moment où la volonté et la conscience de soi sont dans ce sens les facteurs du moi de l'âme, on a parfaitement le droit de dire que c'est par sa propre activité que l'âme se pose, s'affirme elle-même comme moi. Voici cependant à quoi se réduit ce principe de Fichte, si célèbre et qu'on a tant tourné en ridicule. Primitivement, au début, l'âme humaine n'est un moi que virtuellement, quant à sa disposition et à sa destinée; le moi n'est pas donné tout fait avec l'homme, il doit s'élever lui-même à la hauteur d'un moi. La faculté de distinguer et celle de vouloir lui donnent la capacité de s'élever à cette hauteur. En se distinguant en lui-même de lui-même, il se perçoit et se connaît comme moi; au moyen de la volonté il s'affirme, comme moi, témoigne qu'il est moi. Ce n'est qu'ainsi qu'il devient en acte ce qu'il n'était d'abord que virtuellement.

La volonté comme faculté de se vouloir, de s'affirmer soi-même est le plus haut degré de cette spontanéité, privilège de tous les êtres vivants. C'est là ce qu'on appelle d'un nom particulier : la liberté. La volonté voulue et consciente se confond avec la liberté. La liberté existe-t-elle bien réellement? Comment faut-il en concevoir la notion? Quoi qu'il en soit, un fait incontestable demeure : nous avons dans la plupart des cas du moins, la conscience de la liberté, c'est-à-dire nous croyons avoir pris nos résolutions, agi ou non, sans y être contraint et dans ce sens nous nous attribuons la liberté de la volonté. Les adversaires les plus décidés de la liberté ne contestent pas ce sentiment. C'est de lui que dépend tout le problème. Le problème ne se poserait pas pour qui ne posséderait pas cette conscience; il ne pourrait ni affirmer, ni nier la liberté, parce qu'il n'en posséderait aucune représentation et qu'il serait de toute impossibilité de lui en donner une, tout aussi impossible que de donner à l'aveugle la représentation des couleurs.

Il n'appartient pas à la psychologie de décider si quelque chose d'objectif correspond à cette conscience subjective de la liberté, ou si elle est impossible en face d'une prétendue nécessité générale. La psychologie doit se contenter d'expliquer la conscience de la volonté, c'est-à-dire faire voir comment nous

y venons. Et sous ce rapport il est hors de doute que, immédiatement dans et avec l'évolution qui vient d'être décrite au moyen de laquelle l'acte de volonté se forme, cette conscience de la liberté surgit également. En effet, lorsque en vue de le considérer et d'y réfléchir, je fixe, le sachant et le voulant, ces efforts et ces désirs dans la conscience, lorsque je les soumets avec conscience à une appréciation, lorsque je pèse des motifs pour, contre et que, au lieu de m'en tenir à cette considération, je termine par un résultat déterminé et que de nouveau, au lieu de m'en tenir à ce résultat, j'en fais la règle de ma conduite, il est certain que pendant que je fais tout cela avec conscience et qu'en cela je fais prévaloir mon moi, la force de ma volonté contre les diverses inclinations et penchants, je ne puis m'empêcher de me percevoir comme l'auteur de cette action intérieure, c'est-à-dire que cette action est accompagnée d'une manière immédiate de la conscience de moi correspondante que c'est bien moi qui accomplis tout cela. Les penchants, sensations, sentiments ont beau coopérer comme impulsions, — il faut bien qu'il y en ait pour que l'âme puisse faire prévaloir son moi, — ils ont beau agir sur cette action, toujours est-il qu'ils ne sont pas assez forts pour troubler la conscience de notre propre activité dans cette recherche, dans cette étude et dans cette décision, ou pour provoquer le sentiment que violence a été faite à ma volonté. En dépit de tous les motifs, nous avons et nous conservons la conscience que nous ne pourrions pas réfléchir, ni tirer aucun résultat ou en faire la règle de notre conduite. L'idée de la liberté de la volonté nie-t-elle peut-être le fait que nous ne nous décidons que sur des motifs, des impulsions, et que par conséquent notre liberté de la volonté n'est qu'une liberté de choix, en tant que nous avons toujours le choix d'agir et de décider à quelles impulsions nous voulons obéir? Nullement! Mais la notion de la liberté affirme que ces impulsions ne se présentent pas à notre conscience comme des causes la contraignant, mais d'une part, ils éveillent notre activité propre, la disposition à nous affirmer nous-mêmes, et d'un autre côté, c'est de notre fait, par la décision de la volonté, que de simples impulsions devien-

nent des motifs, des règles de notre conduite. Tel est le verdict de la conscience de soi impartiale ; il repose sur des faits incontestables, fournis par l'observation de soi-même : ils sont aussi fermes que les résultats des observations astronomiques ou physiques. Et voilà pourquoi nous affirmons que pour notre conscience la volonté et l'action sont libres.

Cette conscience accompagne l'âme encore pendant qu'elle accomplit l'action. Toute action consiste extérieurement en ces mouvements de notre corps que les physiologues appellent libres et qui diffèrent de ce qu'on appelle les mouvements réflexes. Ils ne suivent pas directement, immédiatement une sensation, un sentiment, une perception, ni comme chez les animaux l'excitation d'un penchant, mais seulement quand l'âme veut les accomplir. Ce n'est que l'acte de volonté, — si promptement et si immédiatement qu'il soit provoqué par une sensation ou un effort, — qui ébranle les nerfs moteurs, par eux les muscles, c'est-à-dire que l'acte de volonté commence à s'exécuter, se traduit en action. C'est là un fait généralement reconnu par les physiologues. Mais alors aussi l'âme a la conscience qu'en changeant sa résolution, elle peut arrêter les mouvements des muscles ou en mettre d'autres en mouvement, qu'elle n'est pas forcée d'achever l'action commencée. De fait, elle peut arrêter les mouvements des muscles et les maintenir de nouveau en repos, et par cela arrêter l'action commencée. Ce n'est que quand l'action est accomplie qu'elle échappe à la puissance de l'âme : on ne peut faire que ce qui a été n'ait pas été. Voilà pourquoi la liberté de la volonté ne peut être montrée, son existence ne peut revêtir le caractère d'un objet. Elle n'est, en effet, que la possibilité consciente de pouvoir vouloir ou agir ainsi ou autrement. Mais aussi sûr que cette liberté existe comme possibilité (faculté), justement pour cela elle ne peut exister comme réalité qui consisterait à vouloir autrement, mais elle ne peut devenir qu'une réelle volonté différente. Toutefois par le fait même qu'elle devient comme réalité, elle cesse d'exister comme possibilité, de sorte que comme possibilité, — et ce n'est qu'à ce titre qu'elle est liberté, — elle ne peut jamais se montrer, jamais faire son apparition objective-

ment. Lorsque je confirme la possibilité de changer ma résolution en la changeant réellement, une autre résolution la remplace par le fait même. Et par conséquent la question peut se poser de nouveau : aurais-je pu négliger, ne pas réaliser la seconde alternative, le changement que j'ai effectué? C'est-à-dire on ne peut jamais montrer qu'on peut agir autrement, précisément parce qu'il ne s'agit que de la possibilité d'agir autrement, qui comme telle justement en s'affirmant, en se réalisant comme telle, ne peut jamais faire que l'un ou l'autre. (Et voilà pourquoi le déterministe opiniâtre est toujours libre de prétendre que ce que je n'ai pas fait était au fond pour moi impossible à vouloir et à faire.)

Quoi qu'il en soit de la liberté en général, elle se manifeste et s'affirme de façon à ne pas pouvoir être mise en doute du moins comme indépendance à l'égard des penchants organiques, sensibles, des efforts et des désirs. Voici un fait incontestable : aucun animal ne saurait se suicider, sacrifier librement sa vie pour un autre, pour atteindre un but déterminé, pour une idée. L'homme seul est à tel point maître du plus puissant des besoins organiques, de celui de sa propre conservation, qu'il peut même en triompher. Il résulte de là avec une conséquence irrésistible, qu'en lui-même, d'après sa nature, il peut résister à tous[1] les autres penchants corporels, car, comme nous l'avons montré, ils ne sont que des branches, des dérivés de ce besoin général. Par conséquent il ne peut exister aucun besoin naturel plus fort que celui de sa propre conservation. Il ne reste plus qu'à se demander s'il n'existerait peut-être pas des besoins cachés, des impulsions secrètes qui seraient plus forts que la force de la volonté. Mais la psychologie ne saurait sortir de la sphère de la conscience pour décider si les déclarations de celle-ci sont illusoires.

Quelle que soit la décision, elle ne saurait détruire la conscience de la liberté. Le déterministe le plus résolu est dans certains cas hors d'état de se soustraire à la conscience de la liberté : elle demeure ferme, bien qu'on l'accompagne du nom

[1] Le sommeil fait seul exception : la volonté ne peut lui résister que dans une certaine mesure.

d'illusoire. L'homme peut aussi peu se débarrasser des agitations de ce penchant puissant, correspondant à la conscience de la liberté, la fortifiant, la confirmant. Ce penchant est généralement désigné comme le besoin de liberté. Il se manifeste par le besoin d'une activité en paroles et en actions aussi indépendant que possible, ne se laissant guider que par la décision de sa volonté, ses convictions et ses opinions. Ainsi donc en affirmant extérieurement, en faisant prévaloir ce moi de l'âme, moi qui se pose, se perçoit dans la volonté et la conscience de soi.

Ce besoin de liberté n'est à la vérité qu'un fait de conscience : il n'existe pour nous que parce que nous en obtenons conscience au moyen d'un sentiment provoqué par lui-même. Mais la même objection peut s'élever contre tous les sentiments, contre tous les faits. Et le besoin de liberté ébranle justement l'âme avec tant de force et de décision, — particulièrement lorsque des circonstances extérieures défavorables empêchent de le satisfaire, — que nous ne pouvons douter de son existence. Le déplaisir d'une activité imposée, le plaisir d'une activité libre nous convainquent si fortement de l'existence du besoin de liberté que généralement, à la longue, la privation de liberté apparaît comme le plus dur des châtiments. C'est aussi dans ce besoin que prend sa source cette soif d'agir qui, ordinairement, aiguillonne et enthousiasme le jeune homme. Ce n'est justement rien d'autre que le sentiment de la liberté relevé par la fantaisie, par le plaisir qu'on éprouve aux choses grandes et extraordinaires, par le désir de distinction personnelle, c'est-à-dire le besoin de liberté devant lequel la fantaisie fait briller des buts éclatants dans la réalisation desquels il trouve sa satisfaction.

Le désir de liberté prouve par conséquent qu'en tout cas la liberté est un besoin naturel de l'âme humaine : car, à la base de chaque penchant se trouve inévitablement un besoin. L'âme ne posséda-t-elle pas réellement la liberté, il demeure ferme qu'elle y aspire naturellement et qu'elle en a besoin. L'âme possède naturellement le sentiment de la liberté, le sentiment de la posséder s'impose à elle; et cependant cette nature (à

titre de prétendue nécessité naturelle) rend la liberté impossible, déclare que le sentiment qu'on en possède n'est qu'illusoire. Voilà une contradiction : le devoir de la résoudre incombe à ceux qui nient la liberté. — Si l'âme humaine n'était que le pur et simple produit de la nécessité naturelle, s'il fallait la mettre sur le même niveau avec tous les autres anneaux de la série, elle ne pourrait absolument pas s'élever au-dessus de ce qui l'aurait produite pour aspirer à la liberté et à l'indépendance, elle ne pourrait pas même avoir la représentation de la liberté et se faire l'illusion qu'elle la possède.

Le besoin de liberté se manifestant par la conscience qu'elle a de la posséder, montre avec la dernière évidence que l'homme est un être moral. Ce n'est, en effet, que parce qu'il est libre que l'homme peut être responsable et se considérer comme tel. Sans liberté point d'imputabilité, sans imputabilité point de moralité : on ne conçoit point sans elle comment l'homme a pu en venir aux idées d'injustice, de péché, de crime, de punition, de honte. Par contre la liberté implique la mission morale comme essence même de l'homme. La plus profonde grossièreté et la plus grossière frivolité peuvent seules contester ces principes, ou bien aussi une sophistique qui se dément elle-même ou une prétendue pénétration qui se prend dans ses propres filets. Celui qui tient la liberté pour une pure illusion, déclare par là même que la moralité n'est qu'un rêve et que partant toute notre vie intellectuelle n'est qu'apparence et tromperie. Car si la conscience de la liberté n'est plus qu'une tromperie, le même sort frappe tout autre contenu de la conscience[1].

[1] Qu'est-ce qui empêche un déterministe, — demande un critique de ma *philosophie pratique*, — de distinguer dans toute action le rationnel de l'irrationnel, ce qui concourt au but de ce qui n'y concourt pas, même quand il rejette la liberté de choix comme complètement inadmissible ? — Certainement rien ne l'en empêche. Mais il est tout aussi certain que quand il place toute volonté, toute action sous le joug inflexible de la nécessité, il nie par cela même toute moralité. En effet, le rationnel et l'irrationnel doivent être considérés comme quelque chose d'absolument nécessaire, quelque chose qui est arrivé et non pas qui a été fait. Ce n'est ni bon ni mauvais moralement, pas plus que l'action du vent qui déra-

Il est tout aussi clair que celui qui nie la liberté, se contredit lui-même, quand il parle de vouloir et d'agir, quand il dit *je* et qu'il s'attribue l'existence. Le *je* ne désigne, en effet, que ce moi de l'âme, et il serait conséquemment un vain nom, si ce moi n'existait pas aussi comme tel. Or, on ne peut attribuer d'existence réelle qu'à celui qui s'affirme, s'actualise tel qu'il est; il n'y a de réel que ce qui agit. Le moi qui ne peut agir comme moi, ne peut donc être qu'une représentation sans objet, une vaine imagination. Le moi existe-t-il? Il faut alors que la volonté existe aussi nécessairement, la force d'agir comme moi. Et c'est justement cette force, cette faculté de s'opposer aux divers désirs, penchants, et de leur résister qui constitue la liberté. Au fait, volonté et liberté ne sont que deux mots différents pour une seule et même chose; sans liberté la volonté ne serait pas une volonté, mais simplement un instinct, un penchant, un effort : qui nie la liberté, doit nier également la volonté.

Mais justement pour cela l'exercice de l'une et de l'autre serait impossible, sans cette puissance que l'âme possède sur ses représentations et qu'en face de la liberté de la volonté nous devons appeler liberté de la pensée. Pour que l'âme arrive à la conscience de soi, il ne suffit pas qu'elle possède des représentations soit de choses en dehors d'elle, soit de ses propres états, fonctions, etc., et se distingue elle-même de leur contenu, mais elle doit encore être en état de retenir ces représentations dans la conscience, de les reproduire, et d'en considérer le contenu à diverses reprises, c'est, en effet, uniquement en faisant tout cela qu'elle apprend à connaître et les choses et sa propre essence à elle-même. Voilà pourquoi aucun acte de volonté n'est possible sans cette liberté de se représenter les choses. Car de même que l'activité de la volonté n'existerait pas sans la conscience et la conscience de soi, elle ne peut

cine ici un arbre, et ailleurs fait couler bas un vaisseau. Sans doute, par suite de la liberté, l'homme « n'est pas responsable pour ce qu'il fait, mais aussi pour ce qu'il est, » mais avec cette réserve expresse: seulement pour ce qu'il est moralement, pour la moralité de sa liberté. — Il est renversant de rencontrer de pareilles objections et d'avoir à les réfuter.

non plus fonctionner comme liberté de la volonté que lorsque l'âme se distingue des impulsions, dont elle a conscience, pour savoir si elle veut les suivre et laquelle. Or, une telle décision ne peut avoir lieu, qu'après réflexion, si rapide, si courte soit-elle. Sans cela il n'y aurait pas de décision consciente et partant pas d'acte de volonté. Et la réflexion serait à son tour impossible si l'âme ne pouvait reproduire les divers penchants, désirs, pour les distinguer, les opposer, les associer. Ce n'est qu'au moyen de cette liberté qu'on peut former un plan et choisir les moyens convenables pour le réaliser. Le plan qu'on a formé n'est, en effet, qu'une association de représentations qu'on a soi-même choisies dans le but d'en faire la règle de son activité.

D'autre part, il est vrai, il faut que je veuille réfléchir et dans ce but reproduire les représentations nécessaires. Il faut que je veuille acquérir une connaissance claire et distincte de moi-même, pour arriver à une conscience de moi parfaitement claire. La volonté et la conscience de soi, la liberté de la volonté et celle de la pensée, se conditionnent à tel point réciproquement, que nous sommes conduits par ce fait à une source commune, à une unité intérieure et insoluble des deux. D'abord c'est le même moi qui, au moyen de la liberté de la volonté, s'affirme lui-même, dans la liberté de la pensée, en face des diverses représentations. Car comme il dépend de moi de réfléchir, d'associer ou non certaines représentations, c'est toujours de moi que dépend la reproduction, l'association de mes représentations, de mes notions et de mes jugements. Et en affirmant ainsi son moi, le moi se décide lui-même pour le contenu de telle ou telle représentation, puisque c'est sa faculté de représenter qu'il met en activité et qu'il provoque à distinguer, ou associer les représentations. Chaque décision de la volonté et sa réalisation implique donc une détermination du moi par lui-même. En effet, c'est sa force de désirer et la capacité de mouvoir librement les organes du corps, que le moi charge de se diriger vers tel ou tel objet et d'agir pour le réaliser ou l'obtenir.

Il y a toutefois une différence importante entre ces deux

actes par lesquels le moi se détermine. La liberté de penser n'est pas illimitée. Elle n'est pas seulement liée aux lois logiques, mais l'âme ne peut changer arbitrairement les représentations objectives, les idées et les jugements qui en découlent car tout cela cesserait alors d'être objectif. La volonté n'est pas soumise à des lois de ce genre : elle est libre de décider si elle donnera suite à ses désirs et auquel elle cédera. Elle peut même se conformer aux résultats de son propre jugement ou n'en tenir nul compte. Le moi pensant ne peut changer les représentations mais il peut les oublier, les mettre de côté ; le moi voulant peut, au contraire, admettre ou rejeter les représentations comme mobiles de son action, mais pour arriver là il ne peut ni les éloigner immédiatement, ni leur en substituer d'autres.

Nous voilà à la source de ce désaccord si fréquent entre la volonté et la connaissance. Il tient à ce que l'âme, en dépit de la liberté de ses pensées, ne peut s'élever au-dessus du caractère déterminé des représentations objectives, notions, jugements. Et cependant dans sa liberté de volonté elle n'est pas liée à tout cela, son moi voulant peut prévaloir en face de toutes ces représentations diverses. Il faut donc distinguer de toute nécessité entre le moi qui veut et le moi qui pense. Et il n'en demeure pas moins certain que c'est un seul et même moi qui se manifeste différemment dans le domaine de la représentation et dans celui de la volonté.

Du moment où c'est un seul et même moi qui tantôt pense, tantôt agit, il faut s'attendre également à ce que la force et l'activité au moyen de laquelle il s'affirme soit foncièrement la même. C'est aussi par la faculté de distinguer que l'âme se saisit, se représente, se sait. C'est également au moyen de cette force qu'elle fait prévaloir son moi en face des représentations acquises, qu'elle déploie sur elle son pouvoir, la liberté de penser.

Les décisions de la volonté impliquent aussi de leur côté un acte qui distingue. En effet, avant et pendant que je me décide à suivre par exemple la voix du devoir et non celle de la passion, je ne distingue pas seulement mes désirs les uns des au-

tres et du devoir, mais encore moi-même comme faculté qui distingue de mon activité qui distingue. C'est par cet acte qui distingue que j'obtiens la conscience de faire quelque chose, la conscience de considérer, de décider. Ce n'est qu'après cela que je confère à ma volonté et à mon activité ce caractère déterminé, au moyen duquel la voix du devoir devient la règle de ma conduite. Je fais la chose en faisant des impulsions du devoir les motifs de ma conduite, c'est-à-dire que par un acte de ma volonté je communique aux seuls attraits la force qu'ils ne possèdent pas par eux-mêmes de provoquer une action. En transformant ainsi les simples impulsions en motifs déterminant ma volonté et ma conduite, je confère à ma volonté et à mon activité et avec cela implicitement à mon moi un caractère déterminé qui le rend capable d'effectuer un acte déterminé et en général d'agir. Mon moi ne possède pas déjà préalablement ce caractère déterminé, de sorte que l'activité qui distingue se bornât à en donner conscience, mais ce caractère n'est posé qu'avec la résolution qui l'imprégne pour ainsi dire à l'âme comme force de vouloir et d'agir, mais ce caractère, comme toute détermination n'est qu'une différence posée : il consiste justement dans la distinction entre ma volonté, une action conforme au devoir, et une conduite et une volonté conformes aux inclinations et aux plaisirs, et inspirée par eux.

Ce qui vient d'être dit du moi qui veut s'applique également aux déterminations que se donne le moi qui pense. Dans les deux cas, il faut l'intervention d'un acte de la faculté qui distingue, il y a cependant une différence. En effet, les actes par lesquels le moi se détermine ne procèdent pas comme les autres de la faculté de distinguer et des penchants qui lui sont immanents, mais du moi-même de l'âme et de son penchant à s'affirmer elle-même. Ce penchant et la faculté correspondante au moyen de laquelle il arrive à se satisfaire est justement la volonté que l'âme déploie, chaque fois qu'elle se détermine elle-même dans la sphère des actions comme dans celle des représentations, de la vie extérieure comme de la vie intérieure. Mais justement pour l'excercer, pour mettre en œuvre sa volonté et son moi par des actes de volonté déterminés

l'âme a besoin de la faculté de distinguer : l'activité qui distingue (réfléchit, considère, juge) est l'intermédiaire indispensable pour que la volonté puisse fonctionner, c'est pour cela que chaque acte de volonté est en même temps un acte par lequel on distingue. De là la liaison étroite, indissoluble entre l'entendement et la volonté, de là ces rapports si particuliers entre eux et si importants pour le développement intellectuel de l'homme, en vertu desquels les deux se servant réciproquement de condition et de moyen, tout en étant à tel point indépendants l'un de l'autre que la volonté ne saurait changer le jugement de l'entendement et que l'entendement ne peut contraindre la volonté à suivre son jugement.

En tant que la volonté dans son principe et dans son origine est simplement l'effort inné à l'âme de faire prévaloir son moi, et sous ce rapport seulement, elle rentre dans la catégorie générale de l'effort. Elle ne désigne alors qu'un degré de développement, une élévation a une plus haute puissance de cette force inhérente à tout être vivant d'aspirer, de tendre à quelque chose. La vie des penchants chez l'âme suit, elle aussi, conformément à une loi intérieure, un cours de développement conforme à sa nature. Chez le jeune enfant règnent avec une décision absolue les penchants sensibles concourant à la conservation, au bien-être, et à la croissance du corps. Le premier penchant de l'âme qui se fait jour c'est celui d'obtenir des représentations : avec lui, la conscience commence à poindre. Alors seulement s'agitent les autres penchants psychologiques : besoin de jouer, d'imiter, d'apprendre, toujours de beaucoup dominés par les penchants sensibles. Dans tous ces premiers efforts, la volonté agit à la vérité, en tant qu'ils ne sont tous que des manifestations du besoin qu'éprouve l'âme de conserver son être, son essence, de se mettre en action, de se développer, de se former. Mais ce n'est qu'avec l'éveil de la conscience de soi qu'il peut être question de volonté au sens strict, c'est-à-dire quand l'âme se distingue elle-même de la simple conscience. Alors seulement on voit apparaître les traces d'une résistance aux impulsions des instincts sensibles, les commencements, les signes avant-coureurs des

décisions de la volonté. Alors aussi se montrent les motifs moraux : l'enfant est arrivé à la liberté de la volonté. Il cesse alors d'être un enfant : il devient à mesure qu'il s'avance en âge, plus libre et plus responsable de ses faits et gestes.

Les besoins sexuels qui font leur apparition à l'âge de la puberté se croisent avec ce développement de l'homme qui s'accomplit sur une base animale au-dessus de laquelle il aspire à s'élever. Ces besoins sexuels, — d'entre les plus forts des penchants sensibles, grâce à l'amour dont ils se revêtent et qui en constituent la forme humaine, — agissent également comme penchant psychologique, social, et par ce moyen, aussi bien que par leur relation avec le sentiment de la beauté, ils acquèrent une portée morale tout en demeurant cependant des instincts sensibles. Ils interviennent comme impulsion puissante dans les tendances de l'âme et dans les actes de volonté qui en proviennent. De la manière dont se termine la fermention que ces besoins provoquent, dépend surtout le pas important qui introduit le jeune homme dans l'âge mûr et qui exerce le plus souvent une influence décisive sur toute la carrière. Les besoins sexuels ont pour ainsi dire un droit d'exercer cette influence. En effet, comme ils sont la base de la vie sociale et comme ils en forment les rapports moraux, l'élément naturel et l'élément moral, le sensible et le spirituel de l'homme se fondent dans les penchants sexuels pour former une indissoluble unité. Jusqu'où s'étend la force des motifs moraux compris dans cette unité? Peuvent-ils et dans quelle mesure, sinon dominer complètement du moins diriger les besoins sexuels? Voilà qui est de la première importance pour ce point de transition. Ce n'est que quand cette fermentation caractérisant l'âge de la puberté s'est apaisée qu'on peut dire que le développement humain à atteint le point à partir duquel la volonté peut et doit exercer sa puissance déterminante dans toute son étendue.

I. *Penchants, représentations, sentiments sociaux.* Les relations sociales d'homme à homme dépendent à la fois de sentiments primitifs et naturels et de sentiments moraux tout aussi primitifs. Le besoin de société est généralement considéré comme la principale, sinon l'unique base de la vie en com-

mun ; mais ce besoin ne peut être satisfait que s'il existe un certain nombre d'hommes nés de la satisfaction des besoins sexuels du père et de la mère unis par les liens du mariage, lien moral d'amour qui aspire nécessairement à la permanence. Aussi le mariage, comme institution plus ou moins modifiée, se retrouve-t-il chez les peuples même les plus sauvages. Le mariage est ainsi un moyen pour donner satisfaction au besoin des liens de famille entre époux et enfants. Le mariage et la famille sont généralement reconnus comme la base de toute société humaine. Le besoin, le penchant, sur lequel ces rapports reposent, est le penchant social fondamental, le sentiment de l'amour par lequel il se manifeste, est le sentiment social fondamental. Ce sentiment se généralisant devient amour de la tribu, de la nation, de l'humanité. C'est le même besoin d'une communauté de vie qui provoque cette généralisation de l'amour.

Il est vrai, en s'étendant, le sentiment diminue en force et en intensité. De plus, à mesure que les individualités diverses se forment, on voit naître l'antipathie, la haine, l'envers de l'amour. Mais, plus le développement d'un peuple est normal, vigoureux, plus ces diverses formes de l'amour s'accusent : le sentiment national s'élève jusqu'au patriotisme, qui agit si puissamment parce qu'il contient et concentre tous les autres sentiments. Jusqu'à présent, l'humanité ne s'est pas élevée plus haut : il reste à l'avenir de décider si l'amour de la patrie deviendra à son tour un moyen pour arriver à l'amour de tous les hommes.

Le besoin social, dans le sens le plus étendu du mot, se mêle à tous les autres penchants corporels, psychiques, spirituels, parce qu'au fond sa satisfaction est la condition de celle de tous les autres. Nous prenons plaisir à tout faire en société. Chaque jouissance semble alors augmenter. Il n'y a pas jusqu'à la jalousie, la vanité, l'orgueil, qui n'aient une portée sociale, car enfin il nous faut absolument d'autres hommes pour les satisfaire ; ils impliquent des besoins sociaux. Le sentiment social est si puissant qu'il sait profiter de tous les vices et les fait tourner au bien de l'ensemble. Le sort d'un peuple n'est

décidément compromis que quand tout intérêt général, sympathie et amour, ont été absorbés par la soif de jouir qui détruit toute énergie.

Aussi ne se trouve-t-il presque pas un seul sentiment[1] qui n'ait une portée sociale ou une signification qui lui soit prêtée par les besoins sociaux. Le besoin de faire prévaloir son moi, le plus primitif de tous les penchants, ne peut trouver satisfaction qu'au milieu, en face d'autres hommes. L'homme n'arrive à la conscience de lui-même qu'en société des autres ; et la vie commune ne peut se développer qu'avec des individus, des moi qui s'affirment. Les sociétés d'animaux ne sont qu'un pur mécanisme réclamé pour la conservation de l'espèce, comme chez les abeilles. L'homme adulte peut vivre seul dans certaines circonstances favorables, ce n'est pas le cas de l'abeille. Abstraction faite de la famille où le physique et le moral se mêlent encore, ces grandes agglomérations qu'on appelle des états, ne sont absolument nécessaires que pour le développement des besoins psychiques, pour permettre à l'âme de se développer en esprit et à celui-ci d'atteindre le point culminant de son développement ; or, l'homme n'est un être spirituel que parce qu'il est un moi.

Il faut nous attendre à trouver des éléments ayant une vie sociale, jusque dans la vie de représentation de l'homme et non pas seulement dans la sphère des penchants, des sensations, des sentiments. N'avons-nous pas des représentations, que nous appelons objectives, parce que nous nous sentons obligés d'admettre que leur contenu correspond à l'être réel, ainsi ce qu'on appelle les représentations vraies, notions, idées, bases de notre connaissance et de notre réunion ? N'admettrons-nous pas qu'elles ont essentiellement le même contenu pour tous les hommes ? Le fait qu'une idée est la même chez tous, et est admise par tous, devient une garantie de son objectivité. Il est vrai, des idées nouvelles peuvent n'être que l'apanage de quelques rares adeptes et n'en demeurer pas moins vraies.

[1] L'avarice au sens le plus étroit du mot fait seule exception, le besoin d'amasser des trésors morts. L'avare n'a besoin de personne, et il ne permet à personne de participer à ses jouissances à lui.

Mais nous avons la conviction que cela ne tient qu'à des obstacles temporaires de divers genres. Nous ne pouvons nous empêcher de voir un critère de l'objectivité d'une idée dans le fait qu'elle est généralement admise par tout le monde.

La cause de ce fait ne se trouve pas uniquement dans la notion même de l'objectivité, mais tout autant dans la nature de notre faculté de connaître. Nous pouvons être pleinement convaincu d'avoir trouvé la vérité, notre certitude subjective diminue à proportion que le nombre des adversaires de notre idée augmente; elle s'augmente au contraire dans la mesure où nous voyons des personnes compétentes lui accorder leur assentiment. Notre connaissance a une portée sociale telle que nous éprouvons le besoin de la voir admettre par d'autres; elle a besoin du consentement général pour lui conférer ce degré de certitude, critère de toute science.

La langue est un monument de ce caractère social de la connaissance et du savoir, trait fondamental et primitif de notre nature. La langue n'aurait pas pu naître sans le caractère éminemment général, social, commun de tout ce qu'elle avait à exprimer. C'est parce qu'on a au fond les mêmes représentations et les mêmes idées qu'on s'accorde si aisément à accepter les expressions destinées à les rendre.

Voilà pourquoi, comme l'histoire l'établit, la science ne se développe et ne se forme qu'avec le développement correspondant de la vie commune et sociale. D'autre part, les vérités acquises, dans quelque domaine que ce soit, deviennent un moyen de rapprochement et un lien entre les peuples.

Ce caractère social des représentations explique également la grande puissance exercée par ce qu'on appelle l'opinion publique. Les puissants eux-mêmes qui prennent des mesures pour lui résister, sont obligés de la subir. Cette force de l'opinion a sa source dans un trait ineffaçable de l'esprit. Signe, souvent, de la faiblesse et de l'incapacité des hommes, l'opinion publique, quand elle est libre de se manifester, devient un moyen de triompher des faiblesses. Car la force de l'opinion publique tient d'un côté à l'incapacité de l'homme de saisir, dans tous les domaines, la vérité d'une façon immédiate, d'autre

part à la nature sociale de la connaissance humaine et du besoin d'arriver à une communauté de convictions comme critère de vérité et de certitude. Voilà pourquoi au début l'opinion publique est en général incertaine, hésitante, divisée ; et, comme elle porte volontiers sur des chances à venir, que nul homme ne peut deviner, rien d'étonnant de la voir tantôt incertaine, tantôt passant d'un extrême à l'autre. Elle est donc un guide peu sûr. Mais plus elle sera libre, plus elle deviendra ferme et se tirera elle-même au clair. Le même principe explique encore pourquoi les arts ne peuvent fleurir que dans un milieu social fortement développé.

II. *Les sentiments, les représentations, les penchants moraux.* Dès les tout premiers rudiments de la société humaine, on voit en jeu des motifs moraux qui allèrent toujours en se développant et en s'accusant. Qu'on les appelle mœurs, lois, droits, il ne saurait exister de société sans des liens communs, lui servant de règle. Quels sont les éléments moraux, primitifs de notre être ? D'où vient cette plus ou moins grande unanimité qui permet partout aux volontés de se mettre d'accord pour donner des règles à l'ordre social ?

Cet accord des volontés ne s'explique que par une communauté de motifs le déterminant. On ne voit revêtir le caractère de droits, de mœurs, que ces habitudes ayant à leur base un motif général impliquant la prétention à être reçu de tous. Cette exigence, cette prétention se fond d'une manière si étroite et si intime avec le motif qu'elle se confond avec lui et agit d'abord d'une manière inconsciente. Les maximes morales, les habitudes de droit, surgissent donc tout à fait d'elles-mêmes, comme les simples habitudes de la vie et les usages extérieurs, parce qu'au début elles sont également observées par tous d'une façon inconsciente et involontaire. Ce n'est que plus tard, avec le développement subséquent de la vie commune, que la différence s'accentue et s'accuse entre les mœurs au sens moral du terme et le simple usage extérieur. Ce n'est qu'en établissant cette distinction qu'un peuple acquiert conscience de son droit, de ses mœurs, et qu'il s'élève silencieusement ou expressément, jusqu'à des lois dont il rend l'obser-

vation nésessaire. Ce n'est que quand il se trouve ainsi des motifs généraux, ayant la prétention immanente à être suivis par tous, que les habitudes et usages primitifs peuvent s'élever à la hauteur de principes de droit, de lois, et que le pouvoir délégué ou usurpé de quelques-uns pour les faire observer, peut lui-même être reconnu. Sans des motifs de ce genre inhérents à la nature de l'âme humaine, on ne pourrait expliquer l'origine du droit et de la loi. Le droit absurde d'un despotisme arbitraire et illimité serait également une énigme insoluble.

Cette prétention à une observation générale, dès qu'on en obtient connaissance, se confond avec ce qui doit être, devient ce qui doit être. Ce qui doit être c'est en effet ce qui peut être exigé de tous et ce qui se présente à chacun comme quelque chose qui doit être observé, suivi, et par contre ce dont l'observation est exigée, est par cela proclamé comme ce qui doit être. Mais dans le cas où cette exigence est encore inhérente, d'une manière inconsciente, au motif ou au contenu de la volonté, là où par conséquent on n'a pas encore conscience de ce qui doit être, elle ne peut encore régner dans l'âme qu'à titre de sentiment immédiat, qu'elle soit provoquée par le contenu même de la volonté, ou qu'elle procède d'autres sources, qu'elle y réponde ou qu'elle y corresponde. D'après toutes nos études précédentes, nous devons admettre ce point-ci, comme tout acte, chaque motif et chaque contenu de la volonté doit produire dans l'âme un sentiment dans lequel il se manifeste et fait acte de présence, quel qu'il puisse être d'ailleurs. Ce sentiment n'est pas déjà en lui-même le sentiment du devoir, mais certains motifs et certaines fins de la volonté éveillent, ébranlent celles-ci afin que nous en obtenions conscience ; ces motifs et ces fins ne peuvent toutefois qu'éveiller la conscience. Ils ne sauraient la créer, la produire. La conscience du devoir ne peut au contraire surgir que lorsque les motifs, les fins de la volonté, de leur côté, correspondent à un idéal de l'âme, à quelque chose qui se présente à elle comme un devoir de son essence et de sa vie. Car l'impulsion particulière, le contenu spécial, ou l'acte de la volonté ne peut s'imposer à l'âme comme un devoir que quand il correspond à la nature de l'âme. Celle-ci

est alors affectée par ce qui gît en elle-même comme motif inconscient, et cette affection constitue le sentiment du devoir. Ce sentiment n'est éveillé, l'âme n'en obtient la conscience que lorsqu'il lui est présenté comme motif devant agir sur la volonté, comme quelque chose correspondant à sa destinée, à son développement, à son état de culture. Au fait, l'expérience montre bien que tout homme ne poursuit pas seulement certains buts particuliers en vue de certaines actions, mais qu'il assigne un but général à sa vie. Ce fait est une preuve implicite de notre affirmation. Il faut en effet qu'il y ait un motif pour qu'il s'impose ce but : or, comme aucune impulsion particulière et temporaire ne peut devenir un motif pour la vie entière, il faut que le motif général ait son siège dans la nature de l'âme elle-même. C'est dire par cela même qu'il y a dans l'âme elle-même un idéal de devoir, quelque chose se présentant à elle comme devoir, comme devant être. Il faut un motif marquant le but du développement que l'âme doit suivre. Un motif par conséquent qui désigne le but du développement en dirigeant la volonté sur lui, est le motif d'un développement tel qu'il doit être : il faut en effet que l'âme s'y conforme, à ce motif, si elle veut atteindre son but.

Il faut que le développement humain s'effectue en vue d'un but quel qu'il soit, car sans cela il n'y aurait pas développement, mais un simple devenir vague, fortuit, pouvant aboutir aux résultats les plus divers et les plus inconsistants. Le but primitivement inhérent à l'être humain se confond avec la destinée de l'homme elle-même. Le but consistant à atteindre le développement complet de la nature humaine, de sorte qu'en l'atteignant, l'individu devienne un homme parfait, la perfection sera donc le mobile qui le fera agir. Voilà pourquoi chaque individu travaille sans s'en rendre compte au perfectionnement de son être, de sa position dans tous les domaines, sous tous les rapports. C'est là le secret ressort de ce qu'on appelle le progrès, la perfectibilité qui, en distinguant l'homme des animaux, le place si haut au-dessus d'eux. Ce besoin de progrès n'a déjà par lui-même rien de moral, il n'obtient ce caractère que quand il vise à la perfection de l'humanité entière de la-

quelle dépend celle des divers peuples et celle des individus qui les composent. Pour atteindre ce but suprême, il faut la perfection dans la volonté de la conduite constituant le lien moral, la perfection de la connaissance qui constitue le vrai, la perfection dans l'exposition artistique des choses qui constitue le beau. Ce besoin général de la perfection par le progrès impliquant le sentiment du devoir, il devient une preuve nouvelle que celui-ci est primitif et essentiel.

Quand le sentiment du devoir n'est pas reconnu comme un fait de conscience, il est des faits établissant qu'il est un des éléments constitutifs de l'âme humaine. Nous connaissons la repentance, il est des choses que nous désirerions vivement n'avoir pas accomplies. Nous ne pourrions pas nous sentir coupables si nous n'avions pas le sentiment que nous pouvions et que nous devions agir autrement.

Il est incontestable cependant et surtout aujourd'hui, qu'il est des hommes qui n'ont jamais la conscience du devoir. Il n'en résulte pas qu'ils n'aient pas ce sentiment et qu'ils ne l'aient jamais eu. Nous possédons évidemment des sensations et des sentiments sans en avoir conscience. D'autre part il est incontestable que beaucoup d'hommes n'ont pas seulement conscience du devoir, mais qu'ils en font le principal mobile de leur volonté et de leur conduite. Admettrons-nous que les âmes des hommes peuvent différer essentiellement sous le rapport moral comme elles le font quant à la musique, par exemple, dont les uns ont le sens, tandis qu'il manque complètement à d'autres? D'abord l'analogie n'est pas admissible. Ce sens pour la musique se trouve chez tous (qui ne distingue un accord et un désaccord?) comme tous les autres sens pour diverses choses, seulement il n'est pas développé, il demeure chez plusieurs à l'état de pure et simple réceptivité. Le sens pour ce qui est bien et juste se trouve également chez tous; seulement il ne se montre pas immédiatement chez tous comme sentiment du devoir, mais il accompagne comme sentiment de l'obligation ce que nous faisons et décidons. Le sentiment de l'obligation, de ce qui doit être, ne devient sentiment du devoir que lorsque nous avons conscience et de lui-même et avec lui de l'acte de

volonté qui lui correspond. Il ne suffit pas, en effet, qu'un autre, — fût-ce la plus haute autorité d'ailleurs reconnue par nous, — nous ordonne une chose pour que nous nous tenions obligés par devoir d'obéir. Bien des considérations, il est vrai, peuvent nous faire décider d'obéir, mais nous ne nous sentons obligés par devoir que lorsque ce qui nous est ordonné se fait connaître à nous d'une façon ou d'une autre comme ce qui doit être, comme obligatoire. La volonté d'un homme très puissant peut me contraindre extérieurement, mais il ne saurait lier notre volonté, fait intérieur, inaccessible. Le sentiment du devoir implique celui de la liberté, de la volonté, il ne lie la volonté qu'en tant qu'il prescrit à cette liberté une règle pour son exercice. Sans liberté de la volonté, on aurait bien le sentiment de la contrainte (des Müssen) mais non celui de l'obligation (des Sollens).

Le sentiment de l'obligation a été identifié avec celui de la conscience morale. Il n'y a pourtant pas identité. La conscience morale est, il est vrai, impossible sans le sentiment de l'obligation ; mais ce dernier n'est que la condition et la base de la première, le germe duquel la conscience se développe avec le concours d'autres facteurs. En lui-même le sentiment de l'obligation n'est qu'un simple sentiment. La conscience morale est, au contraire, la conscience manifeste, immédiate, et partant la connaissance de ce que nous devons faire et ne pas faire. C'est de ce fait et de la certitude manifeste de son contenu qu'elle tire son nom. Par conséquent, elle est en principe la même chose que le sentiment du devoir qui serait mieux appelé une conscience (Bewusstsein) immédiate du devoir, un sentiment de devoir plus étendu, plus généralisé. En d'autres termes, le sentiment du devoir au sens strict ne porte jamais que sur un cas particulier, déterminé, un acte de volonté concret, dans la conscience, au contraire, se trouve une règle générale pour chaque cas donné.

Et toutefois cette conscience (au sens psychologique) immédiate avec sa certitude immédiate n'est pas en réalité aussi immédiate qu'il semble. Rigoureusement parlant, il n'existe pas de conscience immédiate, parce que toute conscience pro-

cède d'un acte de l'activité qui distingue. Le sentiment de l'obligation, au contraire, est en réalité aussi immédiat que tout sentiment, et justement par cela il n'est pas immédiatement le contenu de la conscience. Nous en avons conscience, il n'obtient son caractère déterminé par notre conscience psychologique que quand nous le distinguons d'autres sentiments. Il devient à la vérité alors la perception d'un sentiment, mais seulement la perception de cette essence déterminée de l'âme que nous appelons le caractère déterminé de son être. Egalement ce que le sentiment de l'obligation nous désigne comme étant le motif obligatoire et le but de notre volonté ne nous devient conscient que lorsque et par le fait que nous le distinguons d'autres motifs et d'autres buts. Seulement comme le sentiment de l'obligation ne repose que sur l'affection de l'âme, en tant que celle-ci est déterminée par sa destinée générale, voici ce qui arrive. Ce sentiment de l'obligation est en lui-même et par lui-même faible, refoulé à l'arrière plan par des sensations, des sentiments, des affects, des désirs bien autrement puissants. Aussi ne peut-il pas se faire entendre, attirer sur lui l'activité qui distingue.

Et voilà pourquoi il se peut fort bien que certains hommes ne possèdent pas conscience du sentiment de l'obligation ; ils ont, à la vérité, un sentiment de l'obligation et dans certains cas, ils se laissent guider par lui, mais ils ne savent rien sur son compte. Et à cet égard ils peuvent être dits privés de conscience morale. Qu'est-ce, en effet, que la conscience morale ? La connaissance du sentiment de l'obligation et la connaissance de ce sur quoi il porte. Mais, d'autre part, quand on se rend compte de ce sentiment et que par cela même il se manifeste comme conscience morale, il obtient ce degré d'exactitude et de précision, grâce auquel nous le distinguons, lui et son contenu, de tous les autres sentiments. Arrive-t-il que par suite de distinctions légères, inexactes, on n'acquiere que d'une manière vague, incertaine la conscience de ce qui doit être ? La conscience morale en devient à son tour nécessairement tout aussi vague et incertaine dans ses jugements. Alors cette conscience subit sans s'en apercevoir une foule d'influences ;

non seulement les intérêts personnels, mais les maximes courantes de droit et de morale, l'opinion publique, l'esprit du temps et de l'époque agissent puissamment sur elle, même les usages et les simples coutumes, bien que tout cela sanctionne l'injustice et l'immoralité. En effet, nos notions, nos idées morales ne se forment qu'avec le concours du sentiment de l'obligation, mais non par son seul moyen. Elles se forment plutôt en distinguant les actes moraux de leurs motifs, conformément aux catégories morales. Voilà pourquoi ces idées deviennent obscures, incertaines quand les distinctions ne s'effectuent pas convenablement. Ainsi s'expliquent les fréquentes hésitations, non seulement de la conscience individuelle, mais de la conscience publique ; l'inquiétude que nous fait éprouver l'impossibilité d'arriver à une décision ; les décisions différentes que peuvent prendre sur le même sujet des hommes également consciencieux. Le sentiment de l'obligation est en lui-même infaillible, il montre avec une pleine certitude ce qu'il faut faire et ne pas faire. La certitude propre et infaillible de la conscience est par contre une fable psychologique : la conscience n'est claire, sûre, inébranlable que lorsque le sentiment de l'obligation se reflète dans la conscience psychologique d'une manière claire et pure.

Il y a plus. Le sentiment de l'obligation s'étend bien au delà de la sphère de la conscience et ne peut par conséquent être confondu avec elle. Ce sentiment est au fond la base de tous les sentiments moraux. C'est sur lui que repose d'abord le sentiment du droit et le sentiment moral au sens strict. Les deux ne se confondent pas. L'expérience montre qu'il y a des hommes très stricts sur l'article du droit et très relâchés au contraire sur l'article de la morale. C'est le phénomène contraire qui a lieu chez les femmes. Comme la conscience n'est que la conscience psychologique de ce que le sentiment de l'obligation affirme, il faut que la distinction s'étende jusqu'à ce dernier.

Le sentiment du plaisir et du déplaisir ne saurait être à lui seul le fondement de notre nature morale, ni la source et le critère de nos représentations morales, ni la norme de nos

jugements, de notre volonté et de notre conduite. Quand il s'agit de représentations, de nos idées du droit et de la morale, tout dépend du soin, de l'exactitude avec lesquels nous accomplissons l'acte de la distinction. Ainsi s'explique déjà la grande différence de peuple à peuple, d'individu à individu, quant à ces sentiments.

Il y a une différence plus profonde encore. L'activité en vertu de laquelle nous distinguons, conformément aux catégories morales, est même un fait moral, en ce que c'est par son moyen que nous obtenons nos représentations morales, nos notions. Elle provoque, comme toute activité de l'âme, un sentiment, qui pour les mêmes raisons, doit être désigné comme un sentiment moral, ce sentiment différera suivant qu'il y aura à décider sur des faits moraux et justes, ou immoraux et injustes. Mais dans les deux cas, l'âme s'habitue aux sentiments revenant constamment, comme aux actes qui les provoquent. L'âme finit par prendre plaisir à ses sentiments habituels uniquement parce que ce sont des habitudes. Ainsi s'explique la grande influence que l'entourage dans lequel l'homme a été élevé exerce sur son attitude morale. D'autre part, au moyen des catégories morales nous ne nous formons pas seulement certaines représentations d'une portée morale, mais encore des notions morales générales, des principes de morale et de droit d'une portée normative générale d'après lesquels nous jugeons, nous décidons. Et selon que nous les suivons ou non, notre âme revêt certaines dispositions, inclinations morales qui demeurent en elle comme effets, restes, échos des jugements moraux et des actes et dont la valeur dépend de celle de nos principes moraux directeurs. Cette disposition morale se manifeste également dans un sentiment correspondant, que l'on peut appeler son propre sentiment moral. Et ce sentiment moral propre sera complètement en harmonie avec l'autre sentiment parce qu'ils dépendent l'un de l'autre et se déterminent. Les deux sentiments se confondront, et se pénétreront à tel point que pour la conscience psychologique ils n'en formeront plus qu'un seul.

C'est ce sentiment devenu permanent qui, suivant qu'une

action lui correspond ou lui est contraire, se manifeste en nous comme sentiment de plaisir ou de déplaisir, d'approbation ou de blâme. C'est lui que nous suivons involontairement quand nous sommes obligés d'agir dans des circonstances où les suites de nos actions sont si incertaines et si complexes que nous ne pouvons décider ce qu'il faut faire ou dans des cas où les circonstances ne nous laissent pas le temps nécessaire pour réfléchir. C'est aussi ce sentiment qui est éveillé à la seule apparition extérieure des choses; il nous fournit un critère immédiat quoique peu sûr pour la portée morale, la valeur de ces mêmes choses. Nous l'appelons un don particulier, un tact juridique, moral, lorsqu'en vertu de son exactitude, de sa délicatesse, il a l'habitude de porter un jugement particulièrement prompt et sûr.

Ce sentiment est donc déterminé par l'activité qui distingue. Il rend compte de ce fait curieux qui a servi de point de départ à toutes ces considérations : comment se peut-il que chez le même individu le sentiment du droit puisse tellement différer en intensité de finesse et d'exactitude du sentimeut moral? L'idée du droit et celle de la moralité ne sont pas identiques. Un individu peut vivre dans une société où le droit est rigoureusement observé, tandis qu'on est fort relâché quant à la morale; ces circonstances peuvent l'avoir forcé à former soigneusement ses idées du droit, tandis que rien ne l'a obligé de porter la même application aux questions morales.

Le tact moral et le jugement moral immédiat se distinguent donc de tout le reste. Lui seul est un sentiment général, en lui-même infaillible, parce qu'il est l'expression immédiate de la destinée objective de l'homme, un témoin immédiat de sa nature morale, une condition, un facteur concourant à la formation de la conscience morale, comme aussi à la naissance et à la culture de nos représentations morales. La conscience, au contraire, (parce qu'elle est la conscience psychologique de ce qui doit être obtenu, au moyen de l'activité qui distingue) et tous ces sentiments dérivés dépendent en partie de la manière dont nous faisons usage de notre activité qui distingue, ou des circonstances de la vie, de la descendance, de

l'habitude, des mœurs. Ils sont donc de nature subjective, ils ne diffèrent pas uniquement d'individu à individu, mais aussi d'une classe à une autre : ils ne sont conséquemment ni infaillibles ni sûrs.

Il y aurait exactement la même étude à faire sur le sentiment du beau, la base psychologique de tout exercice des arts. La notion de la beauté est généralement reconnue comme une notion morale. L'effet le plus élevé. le plus précieux que la beauté produise, c'est ce rafraîchissement, cette élévation, cet enthousiasme que provoque en nous un chef-d'œuvre vraiment grand et authentique. C'est le sentiment qui permet à la beauté et à l'art de prétendre à la dignité morale. En un mot la beauté idéale, sa possibilité, comme aussi la possibilité de l'œuvre d'art qui lui donne une forme sensible, ne s'expliquent en réalité que par ce sentiment primitif, général de l'obligation que nous avons été obligés d'admettre pour rendre compte du droit et de la moralité. L'obligation du bien implique celle du beau. La jouissance que fait éprouver la vue du beau, c'est l'harmonie qui s'établit entre l'objet et nous, parce qu'il répond au besoin d'ordre, de régularité, de symétrie, d'ordonnance que nous portons au dedans de nous.

Aux trois sentiments qui précèdent on ajoute généralement celui du vrai. On entend par là, ce sentiment qui, en apparence du moins, nous décide d'une façon immédiate à tenir une exposition, un récit, un rapport pour vrai ou faux, vraisemblable ou invraisemblable. C'est ce même sentiment que nous refusons à l'homme qui ne réussit qu'avec peine et d'une manière peu sûre, à distinguer l'apparence de l'essence, le mensonge de la vérité. C'est ce même sentiment que nous avons l'habitude d'attribuer comme sens particulier pour la vérité, comme instinct du génie, ou don divinatoire aux génies de la science qui en pénétrant profondément dans l'essence des choses par des combinaisons habiles ou par des raisonnements, par une heureuse hypothèse, ont réussi à faire une découverte importante, à mettre au jour une vérité jusqu'alors inconnue, à assigner à l'étude une méthode nouvelle, un nouveau but.

Ce sentiment de la vérité repose également sur le sentiment

de ce qui doit être. En effet, de quelle vérité peut-il être question? Non pas de la réalité ordinaire que chacun peut percevoir d'une façon immédiate au moyen des sens. La vérité qu'il s'agit de chercher ne peut être acquise que par une distinction exacte, l'analyse et la synthèse, par la disjonction et la combinaison, en remontant jusqu'aux principes. Il faut se livrer à une étude qui dépassant la sphère des phénomènes, s'élève jusqu'à l'essence des choses. Or, l'essence d'une chose est le principe et le but de son existence, de ses qualités, de son développement. Un objet est connu lorsque son principe et son but sont si bien exposés que les phénomènes s'expliqent au moyen de la représentation qui a été faite du dit objet, c'est-à-dire quand les phénomènes s'accordent si bien avec le principe et le but supposés, se rattachant si étroitement à eux que les phénomènes doivent être considérés comme en étant la suite, l'effet ou le moyen. Mais cet accord, comme toute harmonie, ne se manifeste comme harmonie, que lorsqu'elle répond à ce sentiment de l'obligation dans lequel s'expose la destinée, le but de notre propre être, de notre propre essence.

Nous arrivons au même résultat par une autre voie. Le principe et le but des choses ne sauraient être en contradiction avec le principe et le but de notre propre être. C'est parce que nous sommes organisés en vue de la finalité que nous cherchons de la finalité dans les choses. Or la finalité de notre être ne peut consister que dans son harmonie avec sa destinée, partant dans l'harmonie de notre être avec lui-même et avec le monde extérieur. Plus donc la finalité en dehors de nous s'accordera avec celle qui est en nous, plus grande sera la satisfaction que nous fera éprouver l'objet, plus nous verrons clairement, plus nous reconnaîtrons qu'il est organisé en vue d'un but. Ce sentiment de l'accord entre l'extérieur et l'intérieur ne peut surgir chez un individu que quand celui-ci a le vif sentiment de ce qu'il doit être.

Le besoin de connaître est généralement reconnu comme inhérent à l'âme humaine. Il se satisfait en tout premier lieu par la connaissance des choses nécessaires à notre bien-être physique. Mais il ne saurait s'en tenir là. Nous éprouvons de

nous-mêmes, sans provocation extérieure, le besoin de remonter à la cause, au but des choses. C'est l'âme qui recherche tout cela parce qu'elle le croit nécessaire pour pouvoir atteindre son propre but.

C'est aussi seulement parce que cette harmonie se manifeste en nous comme ce qui doit être, que nous avons également un sentiment d'obligation au sujet de l'accord de nos paroles et de nos actes, avec la vérité connue par nous. Le mot n'est qu'expression, signe objectif de la pensée, l'action n'est que le contenu d'une représentation spéciale que nous avons réalisée. Du moment donc où l'accord de nos représentations avec l'être réel des choses, est un but que nous devons poursuivre, l'accord de nos représentations, de nos pensées, de notre science avec la parole prononcée par nous est une obligation du même genre.

Le sentiment de la vérité n'est par conséquent qu'une direction particulière du sentiment primitif de l'obligation. Il ne se distingue des sentiments du droit, de la moralité, de la beauté qu'en ce qu'il vise à la vérité et qu'il indique que c'est un devoir de la connaître. Pour que ce sens pour la vérité atteigne à de grands résultats il faut que, comme chez les hommes de génie, il ait à son service divers talents, une riche fantaisie, il n'agira avec force que quand il se présentera à notre conscience dans une parfaite pureté. Tout dépendra encore de l'exactitude avec laquelle on saura distinguer ce sentiment de l'obligation de tous les autres sentiments. Les représentations que dès notre enfance nous avons été habitués à tenir pour vraies, joueront ici un très grand rôle. Comme elle correspond à ce qui doit être, la vérité, quand elle se présente à nous, provoque un sentiment de satisfaction qui nous dispose à l'accepter. Mais cette jouissance sera troublée si cette vérité entre en conflit avec des intérêts, des erreurs, préjugés, habitudes que nous sommes accoutumés à tenir pour légitimes. Ainsi s'expliquent les luttes opiniâtres auxquelles il faut se livrer non seulement pour faire triompher la vérité, mais pour faire prévaloir certaines réformes du droit, des mœurs.

En présence de toutes ces forces hostiles, il n'y a que le sentiment primitif de ce qui doit être, qui puisse servir de correc-

tif. La vive hostilité entre ces deux puissances est le commencement de l'amélioration. Celle-ci débute par des individus chez lesquels le sentiment de ce qui doit être se trouve particulièrement fort et vivant. Il peut aussi être éveillé et fortifié, ce dernier sentiment, par des circonstances favorables, peut-être aussi par une action de Dieu. La masse du peuple cédera plus ou moins lentement au choc suivant les circonstances, la situation extérieure, les dons de la nation.

Le sentiment de ce qui doit être se manifeste donc comme le centre des diverses sphères (droit, moralité, beauté, vérité) dans lesquelles se divise le domaine moral. Nos représentations, nos notions morales se distinguent de ces sentiments moraux qui viennent d'être analysés. C'est la morale qui doit expliquer l'origine première. Il suffit de rappeler expressément ici un fait capital. Bien que ces représentations soient, à titre de représentations, formées par l'entendement, ce n'est qu'au moyen du sentiment de ce qui doit être qu'elles deviennent des idées morales et se présentent à notre conscience psychologique comme morales. Il est clair qu'elles ne peuvent acquérir pour nous une valeur normative, avoir une valeur morale qu'en tant que nous éprouvons en nous le besoin de nous y conformer, d'y correspondre.

Il n'existe pas de penchant moral immédiat. En apparence du moins, le rapport entre le penchant et le sentiment se présente sur le terrain moral, tout autrement qu'ailleurs. Tandis que dans tous les autres domaines, le penchant en s'accusant provoque un sentiment d'agitation, de dépit, de souhait, ici c'est au moyen du sentiment de ce qui doit être que surgissent les penchants, les efforts qui lui correspondent, soit positivement, soit négativement. La notion même de la moralité implique que les choses doivent se passer ainsi. Qu'est-ce, en effet, qu'un penchant moral, une disposition morale ? Quelque chose qui doit être, qui est exigé, réclamé. Ainsi donc un penchant que nous ne possédons pas primitivement et immédiatement mais que nous sommes tenus d'avoir. Un penchant moral primitif serait tout bonnement une contradiction dans les termes ; ce serait un penchant qui, tout en étant primitivement donné,

et par conséquent tout en existant dès le début serait en même temps quelque chose qui devrait être.

Les défenseurs d'un penchant moral primitif, d'une volonté morale primitive, d'une volonté primitive à tendance morale, auront quelque chose à objecter. Le penchant moral, diront-ils peut-être, n'est pas nécessairement quelque chose que nous devons avoir. Bien plutôt de même que nous tenons le sentiment de l'obligation pour un sentiment moral, bien qu'il ne soit pas quelque chose qui doive être mais un sentiment de ce qui est tenu d'être, qui est obligatoire dans le présent, on a le même droit de tenir un penchant primitif pour penchant moral, bien qu'il ne soit pas quelque chose devant être, mais qu'il soit seulement dirigé vers ce qui doit être.

Mais voici une autre difficulté, dès que la chose prend cette tournure. Chaque penchant primitif a sa source dans un besoin de l'être humain, c'est-à-dire désigne quelque chose de nécessaire pour l'existence, la durée, le développement naturel de l'homme. Tous les penchants primitifs se trouvent donc chez tous les hommes ; bien que ce ne soit pas avec le même degré de force, ils sont essentiellement, qualitativement les mêmes et se manifestent essentiellement de la même façon. Aucun penchant primitif ne se trompe sur son objet sur lequel il porte ; même s'il ne le connaît pas et ne sait pas le trouver de lui-même, cependant il distingue toujours, avec une sûreté complète, le juste de l'injuste, en ce que l'objet juste le satisfait seul, tandis que le faux le laisse mécontent. Si donc le penchant moral était le premier et non le sentiment moral comme nous le prétendons, alors voici ce qui arriverait. On devrait pouvoir dire de ce penchant ce qui se dit de tous les penchants, puisqu'il rentre dans la notion générale du penchant. Or que prouve l'expérience avec la dernière évidence ? que les tendances morales, les représentations morales, et même les sentiments moraux diffèrent beaucoup d'individu à individu et de peuple à peuple. Les uns tiennent pour juste ce que d'autres repoussent avec horreur. Ici donc nous ne trouvons pas trace de cette égalité générale, de cette sûreté de jugement qui caractérise les jugements primitifs.

Que si à tout prix on veut admettre qu'il existe des penchants moraux primitifs il faut qu'on nous dise la cause de cette différence les distinguant de tous les autres penchants. Mais quelle que pût être cette cause, il faudrait que ce fût aussi la cause pour laquelle ce penchant se manifeste d'une manière si différente suivant les hommes. Et si, malgré leur différence, ils étaient primitivement donnés les uns et les autres, ils ne pourraient être tenus pour des penchants moraux. C'est, en effet, ici un trait essentiel de tout ce qui est moral, c'est que en soi, en principe et partant primitivement, il soit quelque chose de général, de semblable, d'obligatoire pour tous.

Quant à nous, nous avons fait voir que la cause de cette inégalité et de cette incertitude tient au sentiment primitif de l'obligation. Bien qu'il soit un fait général, chez tous les hommes le même, cependant par suite de la manière différente dont on en obtient conscience et dont on en fait le critère des représentations morales, il se manifeste de façons fort diverses et conduit par conséquent à des résultats fort divers.

Pour résoudre la difficulté résultant du fait que dans le domaine moral le penchant et le sentiment ne sont pas dans le même rapport qu'ailleurs, il faut se rendre bien compte de la nature du sentiment en question. Il est vrai, nos penchants primitifs reposent toujours sur des besoins déterminés de notre être; les besoins provoquent ensuite des sensations déterminées et des sentiments; ces derniers enfin provoquent les efforts en vue de la satisfaction de ces besoins. Mais en quoi le sentiment de ce qui doit être, le sentiment de l'obligation se distingue-t-il de ces sensations et de ces sentiments? En ceci seulement que déjà en lui-même et par lui-même, il renferme une indication, une direction s'adressant à la volonté et à l'action. En effet, ce qui doit être est justement ce dont la réalisation, parce que et en tant qu'elle n'a pas encore eu lieu, doit être cherchée, voulue, réalisée. Ce sentiment de l'obligation implique donc en lui-même une impulsion qui ne se manifeste dans l'âme comme sentiment que parce que cette impulsion est le reflet de cette détermination de l'âme par laquelle celle-ci est affectée d'une façon immédiate. Ce sentiment peut en conséquence

éveiller immédiatement un effort qui cherche à lui donner satisfaction. Et en tant qu'il est l'expression subjective de la destinée humaine générale, il renferme implicitement l'indication de ce dont l'homme a besoin pour réaliser sa destinée. Mais ce besoin se distingue de tous les autres par un point décisif. La satisfaction de ce besoin n'est pas indispensable pour l'existence actuelle de l'homme, mais simplement pour qu'il atteigne le but, le fond de son existence, de sorte que, en qualité d'être libre, l'homme peut satisfaire ce besoin ou négliger de le faire. Voilà pourquoi il est contradictoire d'affirmer que la volonté possède en elle-même et primitivement un penchant inhérent, un effort pour le bon, le beau, le vrai. Les exigences de la moralité réclament au contraire que la volonté en soi ne représente que ce besoin de l'âme de se faire prévaloir elle-même, son propre moi, en face des divers penchants et efforts, sans en excepter le besoin moral; justement par suite de sa nature morale, ce besoin moral ne peut obliger l'âme à se décider, à se déterminer elle-même comme les besoins naturels peuvent obliger l'âme à le faire.

On comprend, en se plaçant à notre point de vue, pourquoi nous sommes si généralement disposés à tenir pour moraux certains sentiments sociaux, sympathie, bienveillance, amour, etc., les actes qu'ils inspirent, bien qu'ils ne soient pas moraux en eux-mêmes et immédiatement, mais qu'ils puissent être fort immoraux comme l'amour inintelligent des parents pour leurs enfants. Nous tombons dans cette erreur parce que sans nul doute ces sentiments et ces efforts rentrent dans la catégorie de ce qui doit être. On comprend aussi que nos penchants naturels et nos désirs contredisent nos efforts moraux, que nos efforts moraux eux-mêmes entrent en lutte entre eux. C'est que, en face de diverses circonstances, de diverses idées, le sentiment de l'obligation désigne ce qui est de devoir pour notre volonté et notre conduite, mais il laisse le soin au jugement de décider dans quel sens il décidera.— On comprend aussi que l'homme ne soit pas seulement mécontent des autres, mais aussi de lui-même, de son genre de vie, de sa conduite. Cela tient à ce qu'il obéit plus ou moins au sentiment de l'obli-

gation dont il a conscience. Ainsi s'explique encore la nature tout à fait particulière de la conscience qui se confond avec le sentiment de l'obligation, en tant que nous sommes conscients de celui-ci, et qui par conséquent, dans toutes les questions morales, nous indique ce qui doit être, sans savoir cependant ce que ce qui doit être est en lui-même. Mais cela se borne toujours, dans des cas particuliers, à dire son mot sur certains efforts, certaines représentations, et quand elle parle, elle ne le fait pas seulement différemment suivant les hommes, mais encore assez souvent chez le même individu, elle se montre flottante, incertaine, penchant tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre.

Pour terminer ce qui concerne les rapports des hommes entre eux, ils ne nous reste plus qu'à parler de l'éducation. Il faut entendre par là non pas l'action des parents ou d'autres personnes sur les enfants tant au physique qu'au moral, mais toute influence exercée par les hommes les uns sur les autres, même devenus adultes, en tant que concourant au développement de l'esprit, à la formation du caractère et de l'individualité.

J. F. Astié

NOTE SUR LA PROPHÉTIE D'EMMANUEL

C'est avec un vif intérêt que j'ai lu le développement que M. le professeur Gretillat a donné dans cette *Revue* [1] de son « nouvel essai d'interprétation de l'oracle d'Emmanuel. » Toutefois cet essai ne me semble pas avoir réussi, et peut-être voudra-t-on bien me permettre de justifier ici cette impression.

Le moindre défaut de l'explication de M. Gretillat est de n'être pas aussi nouvelle qu'il l'avait cru lorsqu'il l'exposa il y a quelques années au comité de la *Bible annotée*. Il est parfaitement exact, en effet, que Saurin l'avait déjà adoptée. Dans un sermon de Noël sur Esa. IX, 5 et 6, le grand orateur explique avec sa clarté ordinaire les circonstances historiques que suppose le chap. VII d'Esaïe et le contenu sommaire du morceau chap. VII-IX, 6. L'Emmanuel de VII, 14 est à ses yeux le Messie, et c'est à lui qu'il faudrait rapporter encore le vers. 15. Mais au vers. 16 le sujet changerait, et il y serait question, non plus d'Emmanuel, mais du fils d'Esaïe, Schéarjaschub. Ainsi disparaîtrait la grande difficulté qu'offre ce verset appliqué au Messie. Saurin sent combien est peu naturel un si brusque changement de sujet, que rien n'annonce dans le texte. Mais cette objection, d'après lui, n'est qu' « apparente » et se résout aisément si l'on admet qu'en prononçant le vers. 16 Esaïe montre son fils aux assistants : « Représentez-vous Esaïe tenant son fils entre ses bras. Il parle ainsi : Le signe que Dieu vous donne de votre délivrance, c'est qu'il est encore votre Dieu... : pour vous le prouver, il m'ordonne de vous renouveler la promesse qu'il a faite à vos pères touchant le Messie... *Voici, une vierge sera*

[1] 2e livraison de 1882.

enceinte... En vertu de cette promesse, qui ne doit être ratifiée que dans les siècles à venir, voici ce que je vous promets pour le présent : c'est qu'avant que l'enfant que je tiens entre mes bras (on peut traduire : *cet* enfant), c'est-à-dire Schéarjaschub, que je vous produis aujourd'hui, sache... [1] »

Mais il faut remonter plus haut. Saurin n'est pas l'inventeur de cette interprétation. Car elle est mentionnée et réfutée par Vitringa [2], qui l'avait rencontrée chez plusieurs théologiens auxquels Calvin avait frayé la voie [3]. Elle existait déjà alors sous deux formes différentes, et on y retrouve jusqu'à ce geste, — indispensable, paraît-il, à l'hypothèse, — qui rend aujourd'hui encore un si grand service à M. Gretillat.

Je ne reprendrai pas après M. Gretillat l'étude, qu'il a si bien faite, de l'ensemble du chap. VII. Mes réflexions se concentreront sur les vers. 14-17, que je n'essaierai même pas d'examiner en détail. Ai-je besoin de le dire, je n'apporte à la discussion aucun élément nouveau. Je l'avoue d'ailleurs : une nouveauté quelconque, en un sujet qui fait depuis des siècles l'étude et le désespoir des meilleurs exégètes, me serait suspecte par cela seul que ce serait une nouveauté. Je ne crois guère à des trouvailles dans un champ tant exploré. Mon rôle sera donc purement critique. N'ayant pas plus qu'aucun exégète, ancien ou moderne, mis la main sur la clef d'or qui ouvrirait tous les mystères du texte et en dissiperait à jamais l'obscurité, mon seul dessein est de faire voir que M. Gretillat ne l'a pas trouvée davantage et de réfuter une hypothèse à mon avis malheureuse. M. Gretillat pense que son explication n'est « ni meilleure ni pire qu'aucune autre. » Je la tiens en réalité — qu'il me pardonne ma franchise ! — pour pire que toutes les autres, et je vais dire pourquoi.

[1] *Sermons*, tom. V, pag. 17 et 18 (paru en 1725), Lausanne 1759.

[2] Mort en 1722. Le premier tome de son grand commentaire sur Esaïe date de 1714. Je citerai d'après l'édition imprimée à Bâle en 1732.

[3] Calvin admet que l'enfant du vers. 16 n'est ni Emmanuel ni aucun individu déterminé. L'idée est, selon lui, que la dévastation du pays ennemi arrivera en un temps moindre que celui qui s'écoule entre la naissance et l'âge de discernement d'un enfant quelconque.

I

M. G. trouve deux enfants dans ces versets, Esa. VII, 14 et suivants, où l'exégèse ordinaire, à quelque tendance qu'elle ressortisse d'ailleurs, n'en trouve qu'un : dans les vers. 14 et 15, Emmanuel, le Messie ; dès le vers. 16, Schéarjaschub, le fils d'Esaïe. Cette distinction très simple fait évanouir du coup la grande difficulté de cet oracle, qui provient de ce que le vers. 16, rapporté à Emmanuel, c'est-à-dire au Messie, semble faire nécessairement de lui un contemporain d'Achaz et d'Esaïe.

Je n'objecterai pas l'« extrême simplicité » de ce moyen d'explication qui pourrait à tort, pensait son auteur, le rendre suspect, — bien qu'à vrai dire on se demande comment un remède si simple serait resté jusqu'à nos jours ignoré, ou plutôt comment une fois découvert dès le XVIIe et le XVIe siècle, sous les auspices de Calvin lui-même, il a pu, au lieu de s'imposer par sa simplicité même, retomber dans l'oubli au point que presque pas un exégète moderne ne lui a même fait l'honneur d'une mention [1]. Il serait puéril de se prévaloir de ce discrédit, qui pourrait, après tout, n'être que le fruit du préjugé. Examinons donc sans parti pris la solution, en tout cas fort intéressante et ingénieuse, proposée par M. Gretillat.

II

Je n'ai qu'une petite réserve à faire à propos de l'explication que M. G. donne du terme *alma*, par lequel est désignée la mère d'Emmanuel. On s'accorde généralement à reconnaître qu'il ne signifie ni femme mariée ni vierge. Faut-il le rendre par *fille*, comme le propose M. G. ? Outre que l'idée de jeunesse, de fraîcheur semble essentielle à la notion qu'il exprime, le terme « fille » ne me paraît pas convenir à la noblesse du discours prophétique, et je préfère toujours le « jeune fille » de la *Bible annotée*, qui est à la fois moins vulgaire et plus strictement fidèle au sens du mot.

[1] Hengstenberg cependant mentionne et réfute cette interprétation, dans sa *Christologie des Alten Testaments*, seconde édition, II, pag. 65.

Il faut sans doute, avec M. G. et la plupart des interprètes, traduire *hara* par le présent (« *est* enceinte ») ou le passé (« *a* conçu ») plutôt que par le futur. On y est presque forcément conduit par le parallèle Gen. XVI, 11, qu'Esaïe a évidemment devant les yeux. (Comp. aussi Gen. XXXVIII, 24, où le même mot, précédé aussi de l'adverbe *hinné*, s'applique, comme au chap. XVI, à une femme déjà enceinte.) Ce présent peut d'ailleurs parfaitement n'être qu'idéal ou prophétique. Ceci est une autre question.

Où je ne puis être d'accord avec M. G., c'est quand il en vient à déterminer qui est cette *alma*, mère d'Emmanuel. S'appuyant sur Michée IV, 9-10 (comp. V, 2, texte hébreu), où Sion est représentée en travail d'enfant, il voit dans l'*alma* d'Esaïe la fille de Sion, l'élite de la nation élue, qui porte en son sein le salut et enfantera le Sauveur. L'article devant *alma*, qui désigne le sujet comme connu, s'expliquerait tout naturellement par la prophétie de la *joléda* dans Michée V, 2 (comp. *jolédeth* Esa. VII, 14) qui aurait servi de type à l'oracle d'Esaïe.

Je reconnais les difficultés que présentent toutes les autres solutions, les impossibilités auxquelles se heurtent ceux qui font de l'*alma* soit l'une des femmes d'Achaz, soit la femme du prophète, soit une personne indéterminée. Je ne méconnais pas tout ce que l'explication de M. G. a de séduisant et tout ce que le parallèle de Michée lui donne de force. Des explications analogues avaient déjà été proposées par Meier, Hofmann et d'autres (le peuple de Juda, la maison de David). Dans son récent ouvage sur la prophétie messianique, M. d'Orelli a exposé avec beaucoup d'art des vues absolument identiques sur ce point à celles de M. G. L'*alma*, comme la *joléda* de Michée, serait l'Israël fidèle, qui doit un jour enfanter le Messie. Dans les tribulations actuelles le prophète reconnaîtrait les douleurs d'une grossesse qui ne sera pas stérile comme celle d'Ephraïm (Osée XIII, 13), mais d'où sortira le Rédempteur [1].

Si Esaïe avait voulu, au verset 14, désigner l'Eglise d'Israël plutôt qu'une personne individuelle, il n'eût pu s'exprimer en

[1] *Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches*, 1882, pag. 296-301.

termes moins propres à être compris. Comme le remarque Delitzsch, le mot *alma*, pris ainsi au figuré, pour personnifier la communauté fidèle, ne se rencontre nulle part ailleurs. Jamais Sion ne s'est appelée tout court *haalma* ou *habbethoula*. Pourquoi, si c'est d'elle qu'il s'agissait, Esaïe ne s'est-il pas servi de l'expression *Bath-Zion* qui lui est familière et qui ne prête pas à l'équivoque [1] ? Le passage de Michée, à côté de ses profondes analogies avec le nôtre, offre cependant aussi des différences marquées. Michée emploie au chap. IV précisément cette expression de *fille de Sion* qu'évite ici Esaïe. Quant à la *joléda* du chap. V, je ne suis pas encore pleinement convaincu qu'on doive l'identifier avec la fille de Sion du chapitre précédent. Des interprètes comme Ewald et Delitzsch voient plutôt en elle la mère du Messie. Rien ne prouve enfin que la prophétie de Michée soit antérieure à celle d'Esaïe et en ait fourni le thème. Dans l'opinion d'Ewald, c'est plutôt celle d'Esaïe qui a servi de type à l'oracle de Michée [2].

Je ne crois donc pas que la « jeune fille » d'Esaïe VII puisse n'être qu'une simple personnification. Le mot *alma* désigne une personne individuelle, et l'article qui le précède prouve qu'Esaïe a en vue non une femme quelconque, qui pourrait mettre au monde un fils, mais une personne déterminée, présente ou non, mais en tout cas distincte de toute autre dans son esprit, ou, comme le dit fort bien Vitringa (pag. 183) : *virginem certam, ὡρισμένην, cui propheta hæc verba enuncians mente et cogitatione sua intentus erat.*

III

J'arrive à la difficulté capitale que M. G. a tenté de résoudre en distinguant deux enfants dans les versets 14-17.

Le Messie est apparu sept siècles après Esaïe, tandis que, d'après ces versets, sa naissance devait arriver dans l'année qui suivit l'oracle. La délivrance momentanée de Juda devait avoir lieu avant qu'il eût atteint sa seconde ou sa troisième

[1] Comp. l'expression *Bethoulath-Bath-Zion*, Esa. XXXVII, 22.

[2] *Die Propheten des A. B.*, 2e édit. I, pag. 520.

année (c'est le sens qui semble le plus naturel), et le temps de son enfance et de sa jeunesse coïncider avec l'époque de l'oppression assyrienne.

Selon M. G., le vers. 15 se rapporte à Emmanuel et indique (d'après vers. 21 et 22) que le Messie paraîtra en un temps où le peuple de Dieu sera humilié et la Palestine dévastée par les conquérants étrangers. Mais, entre le vers. 15 et le vers. 16, il y aurait changement de sujet : l'enfant du vers. 16 ne serait plus celui dont la naissance a été annoncée au vers. 14 et l'enfance décrite au vers. 15. Ce serait bien plutôt le fils d'Esaïe, qui, d'après le vers. 3, devait être présent. Le prophète voudrait dire : « Avant que mon fils que voici (on le suppose âgé de huit ou neuf ans) soit en état de discerner le bien du mal (c'est-à-dire ait atteint l'âge de douze ans environ), ainsi, d'ici à deux ou trois ans, le pays de Juda sera délivré de la présente invasion par l'intervention du roi d'Assyrie Tiglath-Piléser. » — A ce point de vue, le *car*, au commencement du vers. 16, s'explique difficilement. Comment la certitude de la délivrance imminente (vers. 16) motiverait-elle l'humiliation du jeune Emmanuel et de son peuple qui appartient à un avenir encore éloigné (vers. 15) ? On est obligé d'interpréter en faisant porter la force du *car* sur l'idée des vers. 17 et suivants, plutôt que sur celle du v. 16 : « Juda sera humilié (v. 15), car tu vas être sans doute momentanément délivré (vers. 16), mais ton libérateur d'aujourd'hui deviendra ton oppresseur de demain (vers. 17 et suiv.). » C'est un peu compliqué [1].

[1] Tout ce passage est hérissé de difficultés. A première vue, le plus simple serait de prendre le vers. 15 *sensu bono :* Emmanuel mangeant du beurre et du miel représenterait l'abondance qui régnera bientôt en Juda par suite de la défaite des deux rois alliés contre Achaz. (Vers. 16.) Ce sens, adopté par Hengstenberg, est inconciliable avec les vers. 20-25, qui ne permettent de voir, dans la nourriture indiquée, que le symbole de la dévastation du pays par les Assyriens. Dans la *Bible annotée*, on avait admis que, la naissance d'Emmanuel étant envisagée comme tout à fait imminente, le vers. 15 dépeignait la désolation actuelle du pays causée par l'invasion syro-éphraïmitique, désolation qui allait prendre fin sous peu. (Vers. 16.) Mais ce sens, qui donne une excellente liaison d'idées pour les vers. 14-16, ne me paraît plus admissible, à cause des

La distinction proposée par M. G. n'a d'autre appui dans le texte que la substitution de *nahar*, jeune garçon (vers. 16) à *ben*, fils (vers. 14). Ce changement de sujet indique-t-il « l'entrée en scène, l'apparition subite » d'un nouveau personnage? Je n'en aperçois pas la nécessité. Sans doute l'article, devant *nahar*, pourrait très bien avoir une valeur démonstrative et être accompagné et expliqué par un geste, que rien d'ailleurs n'indique dans le texte. Mais il s'explique plus naturellement encore par l'intention de désigner l'enfant du vers. 16 comme le sujet déjà connu des versets précédents. La différence des noms *nahar* et *ben* ne prouve rien par elle-même; car ces deux titres ne s'excluent pas. Le changement de terme est du reste parfaitement motivé par le fait qu'au vers. 14 il est ques-

expressions identiques des vers. 15 et 22 qui ne peuvent être rapportées à deux invasions différentes. Il s'agit donc bien, au vers. 15, des souffrances de l'invasion assyrienne, que doit précéder une délivrance prochaine et temporaire. (Vers. 16.) Mais alors le *car* du vers. 16? Il faudrait pour tirer au clair ce texte obscur, savoir avant tout si les termes de *bien* et de *mal* doivent être pris ici au sens physique ou au sens moral Dans le premier cas, l'âge indiqué par l'expression : « choisir le bien, rejeter le mal, » serait celui d'à peu près un an (comp. VIII, 4, ce terme d'une année indiqué sous une autre forme); dans le second, cet âge serait, selon les uns, deux à trois ans, selon les autres, une douzaine d'années; d'après Ewald, dix à vingt ans. Mon impression, que je ne puis justifier ici, est qu'il s'agit du bien et du mal au sens moral. Quant à la liaison des idées dans les quatre versets que nous étudions, je crois que le seul moyen d'y apporter quelque clarté, c'est de commencer par mettre à part les vers. 14 et 15. Nous y trouvons l'indication du *signe* solennellement annoncé par le prophète. Les versets suivants *expliquent* ce signe. Le vers. 16 reprend et motive le vers. 14; les vers. 17 et suiv. reprennent et motivent le vers. 15. Le signe, en effet, a deux aspects, l'un consolant (vers. 14), l'autre menaçant (vers. 15) : « L'alma *nommera son fils Emmanuel* (vers. 14), et elle aura raison de le faire, car à l'époque de sa naissance, ou peu après, vous ferez l'expérience du secours de l'Eternel dont cet enfant même est le gage; les deux rois qui vous oppriment seront vaincus. (Vers. 16.) Mais l'enfant, grandissant dans un pays dépeuplé, *ne pourra manger que de la crème et du miel* (vers. 15); car les Assyriens, après vous avoir délivrés, se jetteront sur la Judée et la dévasteront entièrement (vers. 17 et suiv.). » Ce sens, que notre consciencieux maître Bertheau nous donnait dans son cours sur Esaïe, est aussi celui d'Ewald (*Propheten*, I, pag. 343, 344) et de M. d'Orelli (ouv. cité, pag. 296).

tion de la *naissance* et au vers. 16 de la *croissance* de l'enfant annoncé.

Rien donc dans le texte n'appelle la distinction admise par M. G. Elle est, en revanche, rendue insoutenable par l'identité des expressions employées dans les vers. 15 et 16, qui exclut absolument l'idée d'un changement de sujet d'un verset à l'autre. Qu'on relise ces deux versets et qu'on dise si le prophète a pu avoir en vue deux enfants différents : « Il mangera de la crème et du miel *jusqu'à ce qu'il sache rejeter le mal et choisir le bien*. Car *avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien*, le pays, dont les deux rois te font peur, sera dévasté. » Tous les gestes imaginables ne feront pas que l'identité des expressions ne prouve irrésistiblement l'identité du sujet dans les deux phrases [1].

Si l'on veut distinguer deux sujets, la seule place où la transition de l'un à l'autre serait possible, est avant le verset 15 et non avant le vers. 16. Je ne comprends pas que M. G. ne l'ait pas vu. C'est dans ce sens que la *Bible annotée* — d'accord sans doute avec M. G. — avait indiqué son explication comme « une hypothèse à examiner. » Mais elle n'est pas en réalité sous cette nouvelle forme plus soutenable que sous la précédente. L'absence de sujet en tête du vers. 15 ne permet pas, en effet, de rapporter ce verset à un autre sujet que celui de la phrase précédente, Emmanuel [2].

[1] Voir déjà Vitringa (pag. 189) : « Sunt qui existimant subjectum orationis prophetæ hic mutari ut nimirum orationem suam hic transferat ab Immanuele ad Schearjaschubum, et demonstrans hunc puerum, dicat : Quia antequam *hic puer*, scil. Schearjaschub..... Sanctius, postquam ἀπορίαν suam multis explicuisset, deflectit ad Maherschalalchasbazum, filium Jesaïæ... Sed vere omnia hæc, quoquo colore inducantur, sunt violenta. Vocula *ki* et repetitio attributi *discretio boni et mali* arguunt præter alia de eodem subjecto agi. »

[2] Voir encore Vitringa (pag. 188) : « Sunt qui existimant prophetam transire ad aliud subjectum et postquam vaticinatus est de Immanuele, ut auctore salutis spiritualis, mox demonstrare digito vel gestu aliquo filium suum Schearjaschubum et hunc producere in signum liberationis corporalis Achazo promissæ.... : Butyrum et mel comedet (non Immanuel) sed filius hic meus Schearjaschubus. Aegre vidi Tremellio id in mentem

Il n'y a qu'un moyen de défendre la solution proposée par M. G., moyen désespéré, mais vers lequel évidemment il inclinerait volontiers : c'est d'admettre une corruption du texte qui, en sa forme actuelle, ne se prête décidément pas à son explication. Il n'y aurait, cela va sans dire, rien d'impossible à ce que le texte eût subi des altérations. Mais il faut être sobre de pareilles hypothèses, car, une fois dans cette voie, l'arbitraire n'a plus de limites.

On comprend pourquoi la solution de M. G. me paraît la moins admissible de toutes : elle prétend résoudre d'un seul coup toutes les difficultés, et elle en crée à son tour de si grandes qu'elle ne pourrait se soutenir un instant sans se livrer à un remaniement du texte.

Quant à la mention de Schéarjaschub (vers. 3), qui ne s'expliquerait pas, nous dit-on, s'il ne devait plus être question de lui dans le reste de la scène, elle paraît déjà suffisamment motivée par le nom significatif du jeune homme. De même qu'un peu plus tard celui de son frère Maherschalalchasbaz (VIII, 4), ce nom devait servir d'encouragement à Achaz et à son peuple. (Comp. X, 21, 22 et VIII, 18.) Le jeune garçon accompagnait son père, comme un gage vivant du salut promis, et peut-être était-il destiné à jouer un rôle dans le signe que le prophète était chargé de donner au roi de la part de Dieu. Mais l'incrédulité d'Achaz empêche l'intention divine de se réaliser. Au signe offert, qui ne peut être donné, Esaïe en substitue un autre, plus menaçant que consolant pour Achaz.

IV

Il n'y a donc qu'un enfant dans Esa. VII, 14-17. Nous n'hésitons pas à reconnaître dans cet enfant le Messie, ce fils de David dont le règne est célébré dans les chap. IX et XI. L'identité d'Emmanuel et du Messie — qui ressort avec une suffisante évidence de tout l'ensemble du grand morceau VII-IX, 6

venisse... sed majore cum admiratione potuisse id placere Usterio... Est enim valde durum et violentum, cum nullum subjectum aliud, ab Immanuele distinctum, memoretur. Quod argumento est prædicata ad superius et proximum referenda esse. »

et en particulier de la comparaison des passages VII, 14, VIII, 8-10, IX, 5, 6 — a été reconnue, comme on sait, par des interprètes que le préjugé dogmatique n'aveuglait pas, tels que Bruno Bauer, Ewald, Bertheau. Faudra-t-il, pour demeurer fidèle au sens naturel de VII, 16, 17, admettre avec eux qu'Esaïe attendait l'apparition toute prochaine du Messie, et lui imputer ainsi une erreur vraiment colossale? Mais, demanderons-nous avec Tholuck, « quelle figure un prophète tel que lui aurait-il pu faire encore devant ses contemporains après s'être, par des indications de temps si précises, donné à connaître comme un exalté dont l'avenir le plus prochain aurait démontré la folie[1]? » Ou, mieux encore, nous dirons avec M. d'Orelli : « Ici (en présence d'une prédiction chronologique si positive), comme en face de l'oracle où Esaïe annonça plus tard la chute des Assyriens devant Jérusalem, il n'est absolument pas possible de s'en tirer en en appelant à sa sagacité politique ou à son sens religieux ou à sa foi courageuse. C'eût été de sa part révoltante insolence ou exaltation superstitieuse que de tracer ainsi à l'avance les voies de Dieu, et de donner pour gage à la foi de ses contemporains l'accomplissement d'évènements prédits de cette manière, s'il n'eût été sous l'influence d'une puissance supérieure, qui l'assurait non seulement de certaines vérités morales et religieuses, mais aussi de la marche extérieure de l'histoire. La critique naturaliste éprouve un embarras bien compréhensible en face de ce chapitre (Esaïe VII), dont l'origine littéraire demeure inattaquable[2]. »

L'erreur dont nous venons de parler ne saurait sérieusement être attribuée à un homme tel qu'Esaïe. Au reste, un coup d'œil jeté sur ses prophéties démontre que l'avènement du Messie ne pouvait être, à ses yeux, si prochain. De même que son contemporain Michée, il s'attend à ce qu'une période de jugement, la ruine et la captivité de Juda, précèdent l'établissement du règne de Dieu ; et c'est du tronc presque disparu de la race davidique qu'il voit sortir le Messie. (Chap. III, VI.

[1] *Das A. T. im N. T.*, 6e édit., pag. 37.

[2] Ouv. cité, pag. 297, 298.

VII, 17 et suiv. ; XXXIX, 6, etc. ; voir surtout VI, 11-13.) Tout cela exclut l'idée que le Messie pût être dans sa pensée l'un de ses contemporains.

D'autre part il n'est pas moins certain que l'enfant qu'il voit naître et grandir au milieu des plus prochaines complications de son époque (VII, 14 et suiv.) est bien le Messie. Comment concilier deux thèses en apparence contradictoires? Je ne réussis pas à le faire d'une manière qui me satisfasse entièrement. Toutefois, quand je songe à ce qu'ont d'énigmatique et d'imprévu tant d'autres visions d'Esaïe, à la hardiesse de tant de tableaux où l'avenir est dépeint comme s'il était la réalité la plus actuelle, je pressens la solution dont la formule définitive m'échappe. Est-il donc impossible que le grand esprit d'Esaïe, ravi en extase, dans cette occasion solennelle entre toutes, avec une vivacité exceptionnelle, ait contemplé Emmanuel aussi réellement vivant pour lui que si des hauteurs sublimes de l'avenir il fût descendu dans le triste présent pour en éclairer les obscurités ; qu'il l'ait vu naissant, grandissant, régnant, et qu'embrassant du regard, plus encore que de la pensée, les phases de la vie de cet enfant-miracle, il l'ait assez identifié avec le peuple qu'il devait sauver pour dépeindre en sa personne les humiliations et les gloires de ce peuple et pour marquer, par les diverses périodes de son existence, les péripéties de délivrance et de jugement par lesquelles Israël devait passer encore ?

Je sais bien que ce point de vue, qui est celui de l'orthodoxie, des Vitringa, des Hengstenberg, des Delitzsch, n'est guère en faveur aujourd'hui. Mais, tout bien pesé, c'est celui auquel je me vois toujours de nouveau invinciblement ramené. C'est d'ailleurs le seul qui conserve à l'oracle toute sa simple et pourtant mystérieuse grandeur et qui ne coure pas le risque de se perdre dans les trivialités les plus mesquines.

G. Godet.

FAITS DIVERS

Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne pour l'année 1882.

Les mémoires sur *Alexandre Vinet*, auxquels les directeurs avaient décerné un prix en septembre 1881, se sont trouvés avoir pour auteurs : M. F.-L.-Fréd. Chavannes, ancien pasteur, à Lausanne, avec l'épigraphe : *J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé*, et M. le docteur J. Cramer, professeur de théologie à Groningue, avec l'épigraphe : *virtutem videant*. Ces deux mémoires sont sous presse.

L'auteur du mémoire sur l'*Histoire comparée des religions* avec l'épigraphe : *Religion des Kreuzes* u. s. w. (Schiller), à qui le comité avait assigné une compensation en argent, s'est déclaré être M. le professeur R. Seydel, à Gohlis, près Leipzig.

Les directeurs réunis le 11 septembre de cette année et jours suivants ont prononcé sur *dix* mémoires qui leur étaient parvenus avant le 15 décembre.

Cinq mémoires, tous en allemand, ont répondu à la question : *Comment faut-il, au point de vue chrétien, juger le serment et son maintien dans l'Etat moderne ?*

Trois de ces mémoires avec les épigraphes : *Qui non reverentur homines, fallunt deos* (Curtius) ; *juramenta justæ necessitati serviant* (Calvin) ; et *Ich glaube nicht dass es die Aufgabe* u. s. w. (Bismarck) étaient bien au-dessous de la légitime attente de la société. Celle-ci ne peut décerner un prix qu'aux auteurs qui ont fait une étude réglée du sujet et qui s'efforcent d'établir le résultat de leurs recherches par des preuves scientifiques et de le présenter sous une forme convenable, qui le recommande à ceux qui sont d'une opinion différente. Aucun de ces trois mémoires ne répondait à ces

justes conditions. Le premier n'offrait que des réflexions fugitives et des vœux sincères à l'égard du serment et de son maintien, sans une ombre de démonstration, sans une seule preuve d'étude sérieuse. Quant au second, il y régnait une contradiction intime. Il n'y avait pas d'harmonie entre l'affirmation rigoureuse du caractère historique du christianisme dans la première partie et la place assignée au christianisme dans la seconde. Celle-ci, d'ailleurs, renfermait bien des superfluités ; la définition de l'Etat moderne dans la troisième partie et la conception de ses rapports avec le serment étaient superficielles et par conséquent insuffisantes. La même désapprobation unanime frappa le troisième mémoire. Les directeurs ne réussirent pas à découvrir le plan de l'auteur ; on releva de nombreuses redites et jugea que l'essentiel n'avait été traité qu'en passant. Le résultat du mémoire ne pouvait être censé découler d'une démonstration préalable et manquait en conséquence de valeur scientifique.

La direction put porter un jugement plus favorable sur le quatrième mémoire de 122 pages in-folio, avec l'épigraphe : ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως (Math. V, 34). C'était évidemment l'œuvre d'un homme très capable et indépendant et renfermait, au jugement unanime des directeurs, de nombreuses réflexions aussi belles qu'importantes. Et cependant le prix ne pouvait pas lui être décerné. Ses opinions très originales ne l'auraient pas empêché de remporter le prix, si elles ne l'avaient pas entraîné dans des considérations partiales et outrées qui trouveraient difficilement des partisans. Dans la première partie il niait, sans l'établir, la possibilité d'une modification du serment dans le cours des siècles. Si la seconde partie offrait les preuves d'une recherche aussi vaste que scrupuleuse, les hypothèses dogmatiques y dominaient au point que le résultat fut totalement inacceptable. Les considérations de la dernière partie sur les rapports du serment avec l'Eglise et l'Etat perdaient ainsi beaucoup de la valeur qu'elles eussent eue dans un autre ensemble. Les directeurs, à leur regret, ont dû refuser le prix à cet auteur.

Il en a été de même du cinquième mémoire de 36 pages in-4° avec la même épigraphe : ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν κ. τ. ἑ. (Math. V, 34.) Il révélait un certain talent d'érivain, se distinguait par l'ordre des

développements relativement complets et annonçait de la réflexion et du jugement. En revanche, l'auteur effleurait souvent son sujet au lieu de l'approfondir et se dispensait d'ordinaire de prouver la justesse de ses assertions, notamment dans la partie historique. Ajoutons que dans la description de la prestation du serment il s'était borné presque exclusivement à l'Allemagne et la Suisse. Enfin on jugea que dans la dernière partie il ne rendait pas assez justice aux motifs de ceux qui veulent maintenir le serment.

Le société reçut cinq réponses à la question : *On demande un traité qui soumette le dogme ecclésiastique de l'Ecriture à la critique de l'Ecriture elle-même.*

La première en latin, avec l'épigraphe : τὸ ῥῆμα Κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα, ne pouvait absolument pas prétendre à être couronnée. L'auteur essayait, mais en vain, d'établir la confirmation entière du dogme de l'Eglise par l'Ecriture. La méthode était tout à fait surannée, la prétendue réfutation des objections de la critique, recherchée et arbitraire. Bref, l'auteur se montrait parfaitement incompétent à émettre une voix dans l'état actuel de la question.

Le second mémoire, en allemand (épigraphe : πάντες μὲν τρέχουσιν κ. τ. ἑ. (1 Cor. IX, 24) pouvait à peine être considéré comme une réponse à la question. Au lieu de rechercher si et jusqu'à quel point l'Ecriture répond à ce que le dogme enseigne à son sujet, l'auteur a tracé une espèce d'histoire de la doctrine ecclésiastique relative à l'Ecriture, précédée, à titre d'introduction, d'une *grundlegende Untersuchung der Schriftlehre über die heilige Schrift.* Cette introduction, tout en contenant beaucoup de superfluités, passait à peu près entièrement à côté de la question capitale. D'ailleurs l'exégèse était souvent très arbitraire et la conception nuageuse du Caractère de l'Ecriture manquait de netteté.

L'auteur de la troisième réponse, en hollandais (épigraphe : θεῖα πάντα καὶ ἀνθρώπινα πάντα) ne s'était pas assez renfermé dans la question ; en conséquence il avait donné plus qu'on n'avait demandé et n'avait pas fait droit au sujet. La plus grande moitié de son travail était consacrée à une histoire du dogme ecclésiastique de l'Ecriture, qui n'était pas seulement superflue, mais qui d'ailleurs ne pouvait prétendre à aucune valeur scientifique. La seconde partie renfermait bien des choses auxquelles les directeurs pouvaient don-

ner leur adhésion, mais la disposition laissait à désirer, la conception manquait d'originalité et l'argumentation de force démonstrative. Tout en rendant justice aux efforts sérieux d'un auteur évidemment peu exercé, les directeurs n'ont pu lui adjuger le prix proposé.

Le quatrième mémoire, écrit en allemand avec l'épigraphe : *sapere aude !* se distinguait tant par la clarté et la vivacité du style que par l'exposition méthodique et relativement complète du sujet. La question n'avait pas exigé la troisième partie intitulée : *Grundlinien eines Neubaues ;* mais celle-ci avait tant de qualités qu'elle n'aurait certainement pas formé un obstacle au succès de l'aspirant. Cet obstacle était ailleurs. Le travail présentait plutôt des aphorismes qu'une démonstration régulière. Tel détail qui eût exigé des développements, était simplement touché ; plusieurs points qui auraient dû entrer en ligne de compte, étaient passés sous silence. Si les directeurs estimaient que l'habile écrivain, s'il s'y était mis, aurait été en état de répondre entièrement à la question, ils ne se sentaient pas la liberté de couronner le mémoire tel qu'il leur était présenté.

Autre fut la décision à l'égard du cinquième mémoire, également en allemand, avec l'épigraphe : ἡ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. La forme laissait à désirer : l'argumentation était diffuse et la disposition des parties était défectueuse. De plus l'auteur n'était pas resté fidèle au plan qu'il avait tracé lui-même dans son « Vorwort » et n'était pas *constamment* parti de la conception ecclésiastique de l'Ecriture. Il n'avait pas d'ailleurs rendu toujours pleine justice au témoignage que le Nouveau Testament rend à l'Ancien ; il avait quelquefois attribué aux phénomènes qui s'offrent dans la Bible, une force de démonstration contre le dogme, qu'on pourrait à juste titre décliner. Bref, le mémoire n'a pas réalisé l'idéal du comité. D'autre part, cependant, ils y ont vu tant de mérites et ont cru pouvoir se promettre tant de bien de la publication de ce travail, soit en faveur d'une saine appréciation de la Bible, soit pour combattre les notions malsaines qui règnent à ce sujet, qu'ils ont conclu d'offrir à l'auteur une médaille en argent avec 200 florins et la publication de son mémoire. Ils se flattent d'ailleurs qu'il sera disposé à mettre à profit les remarques qu'ils lui feront parvenir. S'il accepte cette

décision, il n'a qu'à s'adresser à M. le secrétaire et à permettre qu'on ouvre le bulletin qui contient son nom.

La question du *serment* ne se renouvellera pas. Mais la société met au concours les deux questions suivantes. On demande :

1° Une recherche critico-historique sur l'origine de l'*apostolat* et sur sa signification dans l'Eglise chrétienne, suivant les écrits du Nouveau Testament et la littérature chrétienne des deux premiers siècles.

2° Un volume destiné à exposer et à résoudre, pour les esprits cultivés, les questions les plus importantes relatives à la *vie morale*, en conformité des besoins contemporains.

On attend la rentrée des réponses avant le 15 décembre 1883. Tout ce qui arrive au delà de ce terme est écarté.

On accepte encore jusqu'au 15 décembre 1882 les réponses au concours ouvert en 1881 sur *la foi selon le Nouveau Testament* et sur la doctrine de *la prière selon le Nouveau Testament*. La société a déjà reçu un travail sur le dernier sujet, en langue hollandaise, avec l'épigraphe : *Gijdan bidt aldus*.

Pour une réponse satisfaisante à chacune des questions ci-dessus mentionnées, la société décerne la somme de *quatre cents* florins (800 fr. environ) ou, au choix des auteurs, soit la médaille d'or de la valeur de 500 fr. avec 300 fr. en argent, soit la médaille d'argent avec 770 fr. environ en argent.

Les mémoires couronnés sont insérés aux œuvres de la société et publiés par elle.

Une partie du prix peut être accordée, mais cette décision ne se prend qu'avec le consentement de l'auteur et l'insertion aux œuvres de la société n'en est pas inséparable.

Les mémoires doivent être écrits distinctement en hollandais, en latin, en français ou en allemand (avec le caractère romain).

La concision est une recommandation, pourvu qu'elle ne nuise pas aux conditions qu'imposent la science et le sujet.

Les auteurs n'indiquent pas leur noms mais signent leur mémoire d'une épigraphe et les font parvenir avec un bulletin cacheté, portant extérieurement la même devise et mentionnant intérieurement leur nom et leur domicile, *franco*, au secrétaire de la société, M. A. Kuenen, professeur de théologie à Leyde.

Les mémoires couronnés ne peuvent être ni réédités ni traduits sans l'autorisation des directeurs.

Les auteurs peuvent publier les mémoires que la société ne publie pas. Cependant les manuscrits non couronnés demeurent la propriété de la société, à moins qu'elle ne juge à propos de les céder aux auteurs, s'ils en manifestent le désir.

BULLETIN

THÉOLOGIE

P. E. Lucius. — L'essénisme dans ses rapports avec le judaïsme [1].

Les origines de l'essénisme constituent un des problèmes les plus obscurs de l'histoire juive. Les caractères de cette secte semblent contradictoires. Quelques-uns d'entre eux, le respect sabbatique poussé jusqu'au dernier des scrupules possibles, la recherche inquiète de la pureté extérieure, plongent leurs racines dans ce que la religion d'Israël a de plus spécifique. D'autres au contraire, comme l'invocation au soleil, le rejet des sacrifices sanglants, la doctrine de la préexistence de l'âme, dont le corps est la prison, rappellent à s'y méprendre certaines conceptions de la philosophie grecque. Ajoutons enfin que les auteurs qui nous font connaître la secte, Philon, Josèphe, Pline l'Ancien, sont muets sur la question des origines.

On comprend, dès lors, que les historiens du judaïsme soient sur ce sujet fort divisés d'opinion. Les uns envisagent l'essénisme comme un produit absolument pur du sol judaïque ; les autres croient à des importations de semences étrangères, empruntées à la Grèce par le canal de l'alexandrinisme. A cette dernière catégorie appartiennent des savants comme M. Schürer, l'auteur de l'*Histoire des temps du Nouveau Testament* [2], dont l'autorité est

[1] *Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum*, von P. E. Lucius, Privatdocent der Theologie. Strassburg, 1881. In-8°. 131 pages.

[2] Schürer, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte.*

considérable en ces matières, puis Zeller, l'historien classique de la philosophie des Grecs. Ils voient dans l'essénisme une secte juive, cela va de soi, mais influencée par les doctrines de Pythagore. Les analogies des deux conceptions sont en effet frappantes.

Chez les disciples de Pythagore, comme chez les solitaires de Palestine, on retrouve la vie ascétique, le rejet des sacrifices sanglants, les vêtements blancs, le vœu de célibat, les ablutions, le rejet du serment, l'invocation au soleil et aussi cette crainte presque angoissante de la souillure, même matérielle. Les doctrines anthropologiques sont semblables et Pythagore, comme les esséniens, tient en grand honneur le don de prophétie.

Mais comment s'est établi le rapport entre la secte juive et les doctrines de la Grèce ? L'histoire est sans réponse et ne permet que de vagues suppositions, qu'on peut déclarer possibles, mais qu'on ne saurait appuyer d'aucune preuve sérieuse. A l'époque des Macchabées, qui vit apparaître l'essénisme, les relations entre l'Orient et l'Occident sont fréquentes ; Alexandrie a peut-être été ici comme ailleurs le trait d'union entre les deux conceptions ; il faut demeurer dans ces généralités, car ici s'arrête la lumière de l'histoire.

On comprend que, frappés de ces obscurités, quelques historiens, c'est même le plus grand nombre, aient tenté d'expliquer l'essénisme par des causes plus prochaines et sans dépasser l'horizon du monde et de la religion israélites. Mais ici, et c'est un argument peu favorable à leur thèse, nous avons presque autant d'opinions que d'auteurs. Chacun saisit à sa façon les rapports de la secte avec les doctrines officielles.

Hilgenfeld, qui a beaucoup étudié le sujet, voyait jadis dans les esséniens comme une association prophétique. Le but essentiel de la secte, celui qui explique sa vie, ses coutumes, peut-être sa littérature, aurait été la recherche des choses futures, de l'avènement messianique en particulier. L'essénisme serait ainsi le représentant le plus considérable du prophétisme postérieur, de l'apocalyptique en un mot. Mais hâtons-nous d'ajouter que depuis 1868 le savant critique a transformé son point de vue. Il admet aujourd'hui l'influence du parsisme et même du bouddhisme dans la formation de la secte.

Frankel, un historien juif celui-là, considère les esséniens

comme une association de naziréens à vœu perpétuel ; Ritschl, pour le citer encore, y voit une tentative de réaliser l'idée du sacerdoce universel, aspiration toujours restée populaire en Israël. Ainsi se comprendrait assez facilement la position prise par les solitaires à l'égard du culte lévitique.

M. Lucius se range dans la même école, je veux dire au nombre de ceux qui font sortir les esséniens et leurs pratiques du judaïsme seul, à l'exclusion de toute influence étrangère. Mais il me paraît avoir sur ses devanciers un immense avantage, celui de serrer le problème de plus près, de répondre ou tout au moins de tenter de répondre à toutes les objections et de justifier à son point de vue chacun des traits caractéristiques de la secte. D'après son livre, l'essénisme, rameau du tronc judaïque, s'explique, dans ses doctrines et ses rites, par la rupture du parti avec le temple et ses cérémonies. Cette rupture préparée par les Chasidim de l'époque macchabéenne, dont les esséniens ne sont que les continuateurs, a dans l'histoire une date certaine, que M. Lucius cherche à déterminer avec précision.

Voyons quelques-uns de ses arguments :

Il est facile de trouver dans le monde juif des parallèles ou des analogies qui expliquent la vie en commun, le respect du sabbat et tant d'autres traits encore qui distinguent la secte. Aussi n'est-ce pas sur ces points que porte le débat. Mais comment rendre compte de la croissance sur le tronc israélite de doctrines comme celles de l'invocation au soleil, du rejet des sacrifices et des cérémonies du temple, celles aussi qui se rattachent à l'anthropologie.

L'invocation au soleil, à supposer que Josèphe nous ait donné sur ce point des renseignements exacts, est selon M. Lucius, sinon affirmée, du moins préparée par plusieurs documents de l'époque.

Le livre d'Hénoch, en plusieurs de ses pages, manifeste une révérence singulière à l'égard de « cette grande lumière qu'on appelle le soleil. » Cet astre, dit Hénoch, voit tous les péchés que commettent les hommes sur la terre ; aussi sera-t-il appelé à déposer son témoignage au jour du jugement. Tout le livre d'ailleurs envisage les astres comme des êtres vivants et il accorde une place immense au « foyer de toutes les lumières du ciel. »

La même conception se retrouve dans les psaumes de Salomon ;

nous citons ici le plus caractéristique, et à nos yeux il n'est pas même probant, des passages auxquels nous renvoie M. Lucius, c'est le Ps. II, 13 et 14 :

Par leurs transgressions ils (les enfants d'Israël) ont méprisé le soleil.
A l'égard du soleil, ils ont mal agi.

Comment expliquer, je ne dis pas cette adoration, il n'en est pas question, mais cette invocation? Il faudrait peut-être y voir un effet de ces métonymies qui remplaçaient le nom ineffable de Jahveh par celui des *cieux*, sa demeure, ou simplement du *lieu* (*makôm*). Déjà les vieux Chasidim avaient coutume de diriger leurs pensées *vers le lieu* (nous pouvons dire : vers Dieu) une heure avant le commencement des oraisons. Les esséniens à leur tour ne prononçaient aucun mot profane avant le lever du soleil et leur prière matinale.

Les mêmes documents renferment sur les sacrifices des idées analogues à celles de l'essénisme. Le livre d'Hénoch rejette tous les sacrifices du second temple, car Dieu qui a abandonné le premier sanctuaire n'est pas rentré dans celui que construisirent les rapatriés de l'exil. Aussi le second temple n'est-il pas considéré par Hénoch comme le vrai sanctuaire de Jahveh.

Les psaumes de Salomon, sans se prononcer avec autant de netteté, laissent entrevoir la même pensée. Ils tiennent en haute estime les synagogues « qui glorifient le nom du Seigneur » (Ps. X, 8), les assemblées des hommes pieux qui fuient le commerce des gentils. En revanche un profond mépris inspire ces hymnes à l'égard du sacerdoce de Jérusalem qui dépouille le sanctuaire et n'offre que des sacrifices souillés, dont l'Eternel dit : « Rejetez-les loin de moi ; je n'y ai aucun plaisir. » (Ps. II, 4.) De ces données M. Lucius conclut à l'existence d'un courant d'opinion qui, en plein judaïsme, a rompu ou se prépare à rompre avec le temple national.

Mais les doctrines anthropologiques? Selon M. Lucius, le livre d'Hénoch décrit le monde à venir de la même manière que l'essénisme. Il connaît, à l'orient du monde, ces sites où doivent se réunir les esprits des trépassés, dont le sort est meilleur que celui des vivants. Comme les esséniens, Hénoch connaît ces régions mornes

et froides où sont disposés les tourments qui attendent les impies. Ces lieux de félicité et de malheur reçoivent les âmes immédiatement après la mort ; mais malgré cela Hénoch conserve encore la foi à la résurrection. Un autre livre de la même période, la *Petite Genèse,* est ici plus logique ; elle affirme nettement que les hommes pieux contempleront les peines infligées à leurs ennemis et toute la malédiction qui les accablera, *toutefois*, ajoute-t-elle, *leurs ossements reposeront dans la terre* ; *mais leur âme aura beaucoup de joie*. Nous aurions ici, d'après M. Lucius, une théorie de l'âme analogue à celle des esséniens. (Comp. Kohel. III, 21 ; XII, 7.) Enfin la préexistence de l'âme est enseignée sinon par le livre d'Hénoch, ce qui est douteux, tout au moins par les écrits des rabbins.

Voilà le terrain doctrinal, si je puis ainsi dire, qui a favorisé l'éclosion de l'essénisme. Mais pourquoi celui-ci s'est-il constitué en association distincte, ayant son genre de vie, ses règles, ses principes spéciaux ? Comment se fait-il qu'à une heure donnée les esséniens aient rompu avec les traditions politiques et religieuses de la nation pour constituer, au sens vrai du mot, une secte ?

La réponse à ces questions, M. Lucius la trouve dans les faits qui ont marqué l'histoire juive depuis l'exil et tout spécialement la période macchabéenne.

D'assez bonne heure, à partir de la restauration du peuple juif sous le protectorat de l'étranger, il paraît s'être formé une opposition plus ou moins avouée contre le parti patricien qui avait à sa tête le haut sacerdoce. Celui-ci, par infidélité sans doute, par la nécessité aussi de faire des concessions, par ses rapports fréquents avec les maîtres du pays, suivait une politique qui devait fort déplaire aux partisans zélés de la loi, aux Israélites fidèles, en particulier aux Chasidim.

Nous savons par le livre de Daniel (XI, 30-32, 39), par ceux des Macchabées, que lors de l'avènement d'Antiochus IV Epiphane (175 av. J.-C.) il existait à Jérusalem un parti considérable qui favorisait par tous les moyens l'introduction en Judée de cet hellénisme odieux aux vrais fils d'Israël. Comme le disent les livres des Macchabées (A : V, 42 ; XI, 13, 15. B : IV, 11-12, etc.) le parti helléniste comptait nombre de prêtres dans son sein.

Au commencement des guerres de l'indépendance le haut ponti-

ficat était, il est vrai, occupé par un homme propre à satisfaire les exigences des hommes religieux et des patriotes, Onias III. Mais Antiochus Epiphane le destitua et l'obligea de s'enfuir, en nommant à sa place le frère de l'exilé, Jason, une créature du parti étranger. Il y a plus : à ce grand prêtre apostat succéda un homme plus indigne encore. Jason appartenait au moins à la race sacerdotale : celui qui le renversa et prit sa place, Ménélas, n'était pas de la famille d'Aaron, pas même de la tribu de Lévi. On comprend que de tels abus, qui étaient aux yeux des hommes pieux autant de profanations, aient détaché du culte lévitique un grand nombre de ceux qui tenaient encore aux ordonnances des pères, surtout les austères Chasidim.

Toutefois ces outrages, dont la responsabilité pesait en partie sur les tyrans étrangers, n'ont fait que préparer la rupture définitive, dont la cause immédiate nous est rapportée, selon M. Lucius, dans 1 Macchab. VII. Nous y lisons que les Chasidim participèrent en héros aux guerres de l'indépendance ; mais que, la liberté religieuse une fois reconquise, ils se soucièrent peu de continuer la lutte dans des intérêts purement politiques. Aussi se montrèrent-ils prêts à traiter de la paix et à accepter comme grand prêtre, à la place de l'impie Ménélas, Alcime, de la race d'Aaron, qui leur promit de ne pas les molester. Mais à peine arrivé au pouvoir Alcimus trompa les espérances qu'on avait fondées sur lui. Il fit même saisir et mettre à mort, en un seul jour, soixante hommes d'entre les Chasidim.

Un tel fait, comme les expériences déjà faites, poussa les Chasidim à rompre décidément avec le temple, car l'avenir s'annonçait à cet égard aussi sombre que le passé, et de ce jour date la naissance de la secte.

Une question, cependant, devait nécessairement se poser devant l'esprit de ces dissidents qui prétendaient demeurer dans l'alliance de Jahveh : Est-il possible de demeurer Israélite fidèle, observateur scrupuleux de la loi, en renonçant aux cérémonies du culte lévitique et aux sacrifices publics et privés ?

Pour les sacrifices publics ou nationaux, l'holocauste du matin et du soir, la réponse était aisée, étant donnés les usages du temps. La loi obligeait sans doute l'Israélite à descendre une fois l'an à

Jérusalem. Mais les circonstances, l'existence surtout de colonies lointaines obligeaient ici à une grande largeur. Beaucoup de fils d'Israël n'abordaient qu'à de longs intervalles les parvis du sanctuaire ; d'autres n'ont jamais pu contempler le temple et ne furent point cependant considérés comme apostats.

Mais les sacrifices privés, celui d'expiation en particulier, que tout Juif fidèle, et l'essénien prétendait à cette fidélité, devait offrir pour ses péchés, comment l'omettre, comment le négliger ?

Selon M. Lucius, les chapitres IV et V du Lévitique résolvent le problème.

Ce document prescrit l'offrande de culpabilité pour les péchés involontaires et plus spécialement dans les cas suivants :

1° lorsque, témoin assermenté, l'Israélite ne déclare pas ce qu'il a vu ou ce qu'il sait ;

2° lorsque, sans s'en apercevoir, il touche quelque chose d'impur, le cadavre d'un animal, par exemple ;

3° lorsque, le sachant ou non, il touche une souillure humaine ;

4° lorsqu'il prête un serment inconsidéré ;

5° lorsqu'il se rend coupable d'infidélité au sujet d'un dépôt confié, d'une chose soustraite ou indûment gardée.

On peut remarquer que l'organisation de la vie essénienne a précisément pour tendance d'écarter d'une manière absolue ces manquements, qui entraînaient après eux l'immolation d'une victime.

Par là s'expliqueraient leurs ablutions incessantes, les précautions singulières qu'ils ont indiquées à leurs adhérents dans la satisfaction des besoins naturels et en général toute leur *mania purifica*.

L'abolition du serment n'a pas une autre origine ; pour ne pas jurer inconsidérément, la secte interdit l'acte lui-même. La vie en commun et l'interdiction du négoce éloignent le danger du vol. Ce sont là quelques exemples que développe M. Lucius.

En fin de compte, on le voit, la rupture des esséniens avec le temple n'est pas seulement la cause qui donna naissance à la secte ; elle est aussi l'explication de son genre de vie, de ses pratiques, de ses principes. Et, il faut le dire, l'auteur développe et démontre parfois sa thèse avec un rare bonheur. On se laisse entraîner et

facilement on admettrait qu'il a résolu définitivement le problème des origines de l'essénisme.

Toutefois, lorsqu'on y regarde de plus près, l'hypothèse prête le flanc à de très graves objections :

On se demande jusqu'à quel point les citations auxquelles il nous renvoie dans le livre d'Hénoch et les psaumes de Salomon appuient sa thèse. Nous les avons étudiées et elles nous paraissent en somme peu probantes, d'autant plus que ces documents peuvent fort bien avoir subi une influence essénienne. Il y a là comme une pétition de principe.

Ensuite, d'après Philon et Josèphe, il semble que l'essénisme n'ait pas rejeté l'offrande en général ; ils envoyaient à Jérusalem des ἀναθήματα, mais le sacrifice *sanglant*. Rien ne nous dit qu'ils aient rompu d'une manière absolue avec le culte lévitique, et s'ils se refusent à répandre le sang des victimes, n'y aurait-il pas à la base de ce principe une manière particulière de concevoir les rapports de la matière et de l'esprit, du divin et de l'humain. Enfin l'anthropologie essénienne, si profondément dualiste, s'explique difficilement comme simple et pur produit du judaïsme. C'est ici surtout que l'argumentation de M. Lucius manque de profondeur. C'est là pourtant un point essentiel, puisque ce dualisme, d'origine non palestinienne peut-être, permettrait d'expliquer d'une manière satisfaisante les pratiques de la secte. Ce sont là quelques questions dont le développement exigerait une étude plus approfondie que ne le permet une annonce bibliographique.

P. C.

Eugène Ménégoz. — Le péché et la rédemption d'après saint Paul [1].

L'ouvrage dont nous venons de transcrire le titre est une étude de théologie biblique, où l'auteur se propose de déterminer et d'exposer d'une manière rigoureusement objective la pensée de saint Paul sur ces deux grands faits et ces deux grandes idées, le

[1] *Le péché et la rédemption d'après saint Paul*, par Eugène Ménégoz, maître de conférences et directeur du séminaire de la faculté de théologie protestante de Paris. — Paris, Fischbacher, 1882. 1 vol. in-8.

péché et la rédemption. Il nous prévient d'ailleurs qu'il a cru devoir se borner, dans son travail, au côté objectif de l'œuvre de la rédemption, où rentrent les notions du péché, de la loi, du Fils de Dieu et de l'expiation, et laisser en dehors de son étude ce qui a rapport à la repentance, à la foi, à la sanctification, à l'espérance chrétienne. Seule, la notion de la *justification*, qui se trouve au centre de la théologie paulinienne, tient des deux groupes par son caractère à la fois objectif et subjectif, et forme la transition de l'un à l'autre.

Il nous sera permis d'exprimer à ce sujet un doute et un regret. Nous doutons fort que ces deux éléments de la doctrine de saint Paul puissent être, je ne dis pas distingués, mais séparés l'un de l'autre, et qu'on puisse arriver à posséder véritablement la pensée de l'apôtre, en s'attachant au premier tandis qu'on fait abstraction du second. Au reste, quoi qu'il en dise, l'auteur n'est pas rigoureusement fidèle à son programme, à son intention ; mais cette intention elle-même, de séparer le côté objectif de la doctrine de son côté subjectif, n'en est pas moins significative et, selon nous, fâcheuse.

Nous ne pouvons pas, en quelques lignes, donner une analyse de ce travail assurément très consciencieux et qui témoigne d'une connaissance approfondie des textes sacrés ainsi que de l'état actuel de la science sur cet important sujet. La lecture en est intéressante et facile, et on y rencontre beaucoup d'aperçus passablement nouveaux. C'est là, peut-être, ce qui nous a le plus frappé, et, avouons-le, nous sommes de ceux qui sur plus d'un point auront quelque peine à se rallier aux vues de l'auteur. M. Ménégoz se flatte d'avoir fait un assez grand nombre de découvertes exégétiques qui ont échappé à tous les commentateurs anciens et modernes. Bien plus, il pense avoir trouvé le sens précis de la doctrine paulinienne de la *justification par la foi*, et il ajoute : « Nous ne connaissons aucun théologien qui l'ait parfaitement comprise ! » . . . C'est un peu prétentieux, mais enfin que le lecteur examine et qu'il juge ! Nous le savons, et nous le dirons avec M. Ménégoz : « Il s'était formé peu à peu, surtout depuis la réforme, un système paulinien traditionnel que tôt ou tard la critique devait soumettre à l'épreuve du feu. » Cela est parfaitement vrai,

et ce n'est pas nous qui condamnerons les travaux qui s'efforcent de nous rendre la vraie pensée de Paul. C'est bien là la tâche que poursuit la théologie biblique telle que notre siècle la comprend, et l'on doit savoir gré à tous ceux qui apportent leur pierre à cette œuvre de reconstruction historique.

Mais parmi les résultats auxquels les théologiens s'imaginent arriver, il en est parfois de bien graves et qui jettent le croyant dans de douloureuses perplexités. Avant de les admettre, il est sage de prendre le temps de la réflexion et de l'examen. C'est ainsi que, si nous en croyions M. Ménégoz, l'apôtre Paul serait, en définitive, le vrai père de l'arianisme. L'Eglise peut ne l'avoir pas compris ou avoir eu de bonnes raisons pour ne pas le suivre dans sa doctrine sur le Fils de Dieu. Il n'en reste pas moins que, pour saint Paul, le *Fils* n'était autre chose que la première des créatures. Rien de plus net que les conclusions de l'auteur à ce sujet. Je cite : « Voici, dit-il, la question : En quoi consiste, selon Paul, la nature métaphysique du Christ : Christ est-il Dieu, l'égal du Père, d'essence divine ? ou est-il une créature, d'essence céleste, spirituelle, il est vrai, mais non divine ? — Après une lutte de plusieurs siècles, le dogme de la divinité de Jésus-Christ a triomphé, — avec raison selon nous, — dans l'Eglise. La christologie paulinienne a fourni des éléments pour la formation de ce dogme (?), mais Paul lui-même ne l'a point enseigné (!). Dans le système théologique de Paul le Christ est compris dans l'ordre des créatures; il se trouve à leur tête; il est leur aîné. »

Tout ceci est assurément très grave, et la conséquence la plus anodine à en tirer serait, si M. Ménégoz est dans le vrai, que nous n'avons autre chose dans les écrits de saint Paul qu'un premier essai de systématisation philosophico-théologique, essai bien imparfait, bien mal inspiré, dirai-je, et bien maladroit, que l'Eglise, mieux avisée, a eu raison de répudier tandis qu'elle formulait un dogme que Paul lui-même n'a pas enseigné. Mais à qui croirons-nous, de saint Paul ou des conciles ?

Et l'expiation ! . . . savez-vous ce qu'elle est, en quoi elle consiste ? — Il faut dire d'abord que d'après saint Paul, tel que notre auteur l'interprète, *la mort*, salaire du péché, n'est autre chose que cette mort qui met fin à notre existence terrestre ; c'est la

peine de mort, dans le sens qu'on donne ordinairement à ce mot, étant admis que la mort entraîne la perte de l'existence, la destruction, l'anéantissement. L'auteur le dit expressément : « La mort est le salaire du péché, cela veut dire : le châtiment du péché est la destruction de la vie. » Ce n'est qu'en l'entendant ainsi que le système paulinien conserve sa puissante unité dialectique, car ce n'est que si la mort telle que Christ l'a soufferte est le vrai et complet salaire du péché, qu'il a réellement subi le châtiment du péché. Dans l'œuvre du Christ, il n'y a d'expiatoire que sa mort, celle-ci toujours entendue dans le sens d'extermination du pécheur. C'est pour subir cette condamnation à mort méritée par toute chair que le Fils de Dieu s'est incarné et qu'il a souffert le supplice de la croix, et c'est en cela que consiste l'expiation. La justification en est la conséquence rigoureuse, car c'est un principe élémentaire de toute jurisprudence que le coupable est libéré après avoir subi sa peine. L'apôtre, appliquant ce principe à la peine de mort, le formule ainsi : « Celui qui est mort est affranchi (littéralement *justifié*) du péché. » (Rom. VI, 7.) Un malfaiteur a subi son châtiment ; il est désormais quitte vis-à-vis de la loi ; il n'est plus sous le coup de la condamnation ; il est considéré comme n'étant plus coupable, il est de nouveau « juste » ; il est « *justifié* ». — Et voilà cette idée paulinienne de la justification, dont les exégètes les plus distingués n'ont su comprendre ni le sens ni la portée !

Pour être équitable, nous devons ajouter que M. Ménégoz lui-même finit par découvrir dans la doctrine paulinienne un point défectueux. En effet, si la mort est bien l'anéantissement complet et définitif, il est certain que Christ n'a pas souffert le châtiment du péché dans toute son étendue ; donc, l'expiation n'a pas eu lieu. — Bien plus, selon nous, le point de vue soi-disant paulinien étant admis, on ne comprendrait absolument pas pourquoi ceux qui sont *en Christ* par la foi, et qui sont *justifiés,* dans le sens qui vient d'être dit, subissent encore la mort physique, cette mort qui est le salaire, le *seul* salaire du péché, lequel a été acquitté par le décès de Jésus-Christ sur la croix.

Le grand défaut de tout le travail que nous annonçons nous paraît être de vouloir prêter à l'apôtre Paul un système théolo-

gique précis, rigoureux, remplissant les conditions d'une puissante unité dialectique, selon l'expression dont se sert M. Ménégoz, — au lieu de voir en lui, tout simplement, l'apôtre, le témoin de Jésus-Christ, le témoin des vérités salutaires dont il a fait la vivante expérience. Si Paul n'expose pas les vérités de la foi avec les discours de la sagesse et de l'éloquence humaines, il les expose bien moins encore avec les syllogismes d'une dialectique d'école. M. Ménégoz reproche un peu à tous les théologiens, surtout aux modernes, de faire parler Paul selon leurs idées personnelles et de solliciter les textes jusqu'à leur faire exprimer des idées qui n'ont vu le jour qu'au dix-neuvième siècle. Le reproche peut être, à certains égards, fondé. Quant à nous, nous reprocherions, à notre tour, à l'honorable maître de conférences de la faculté de Paris, de traiter les épîtres que le grand apôtre nous a laissées comme on traiterait les écrits d'un philosophe ou d'un théosophe, et d'y chercher ou d'y mettre un système rigoureusement formulé que Paul n'a ni voulu ni dû nous donner. L. D.

B. Riggenbach. — L'assistance des pauvres et la Réformation [1].

Nous signalons avec plaisir à nos lecteurs un opuscule récent de notre compatriote et ami, M. B. Riggenbach, jusqu'ici pasteur à Arisdorf (Bâle-campagne), connu par plusieurs travaux scientifiques, sans parler de son utile publication, l'agenda de poche pour les ecclésiastiques suisses, qu'il édite depuis plusieurs années à la librairie Detloff à Bâle. M. Riggenbach vient de faire les démarches nécessaires et de subir les épreuves requises pour devenir *privatdocent* à l'université de Bâle, et il a fait paraître la leçon d'ouverture par laquelle il a inauguré son enseignement, en la complétant par une série d'annotations. Nous n'avons pas la prétention de contrôler et de critiquer cette brochure ; nous nous contenterons d'en donner une analyse succincte.

[1] *Das Armenwesen der Reformation.* Habilitationsvorlesung, gehalten den 2. Mai 1882 in der Aula der Universität Basel, von Bernhard Riggenbach, V. D. M., Theol. Lic., Phil. Dr. — Bâle, Schneider, 1882. 56 pag. in-8.

Il nous semble qu'à un triple point de vue l'opuscule de M. R. mérite d'attirer l'attention, non pas seulement des théologiens, mais des chrétiens en général, et plus particulièrement de ceux qui sont appelés à s'occuper d'œuvres philanthropiques. En premier lieu, il éclaire une portion peu connue et néanmoins très remarquable de l'histoire de la Réformation. Secondement, il met en saillie la relation intime qui existe entre la doctrine des réformateurs et leur pratique. Enfin, dans un siècle comme le nôtre, où la question sociale se pose avec toujours plus de force et de netteté et où les graves problèmes qui concernent le paupérisme sont constamment à l'ordre du jour, il est intéressant, il est utile, il est indispensable de remonter aux temps anciens, à ce grand mouvement du XVIe siècle d'où est sortie notre civilisation protestante, et de voir quelle attitude ont prise et observée nos pères en face de cet important sujet.

M. Riggenbach a rassemblé un grand nombre de documents, non pas inédits, il est vrai, mais du moins disséminés çà et là, et qui nous font voir comment les Eglises issues de la Réformation ont réorganisé, ou pour mieux dire, organisé, l'œuvre de l'assistance des pauvres. M. R. montre qu'on peut bien parler ici d'une action novatrice, créatrice de la Réformation, car sans prétendre aucunement que le moyen âge catholique ait méconnu les devoirs de la bienfaisance, il n'a pas de peine à démontrer que la doctrine de l'Eglise romaine fausse l'idée chrétienne de la charité en présentant l'aumône comme un *opus operatum*. On pourrait résumer l'opposition entre l'enseignement romain et l'enseignement évangélique en disant que Rome nous apprend à donner pour que Dieu nous donne, tandis que l'Evangile nous apprend à donner parce que Dieu nous a donné.

L'existence des ordres mendiants, prônés, approuvés officiellement, jouissant d'une grande autorité, ne pouvait manquer non plus de nuire à tout progrès sérieux, tenté pour obvier à la mendicité et au vagabondage, alors si florissants dans toute l'Europe. Un passage de Thomas Morus fait finement ressortir cette grave difficulté. La Réformation, au contraire, proscrivit d'emblée et partout la mendicité, et en même temps elle institua des caisses de secours pour les pauvres, caisses d'abord confondues avec celles

mêmes des Eglises, mais plus tard soigneusement distinguées et toujours rigoureusement surveillées. Les diacres préposés à leur administration n'avaient point une sinécure ; ils devaient visiter les pauvres de leurs quartiers respectifs, pourvoir intelligemment à leur entretien, veiller à l'éducation des enfants, à l'observation des devoirs religieux, etc. Il nous est impossible d'entrer dans le détail de ces prescriptions, que M. R. décrit avec soin dans sa brochure.

L'Eglise romaine ne manqua pas de polémiser contre les Eglises protestantes et de les calomnier sur le terrain de la charité et de l'assistance des pauvres. M. Riggenbach (et c'est la conclusion de son travail) réfute avec succès ces accusations et montre à quel point s'est vérifiée, une fois de plus, la parabole de la paille et de la poutre. L. G.

AUGUSTE BERNUS. — NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE SUR RICHARD SIMON[1].

Si les hommes voués au culte de l'érudition ont des plaisirs que le commun des mortels ne connaît pas, ils éprouvent parfois des ennuis, des tourments même, dont les profanes ne se doutent guère ou qui, peut-être, les font sourire. Rien de dépitant, pour qui veut s'occuper sérieusement d'un sujet ou est appelé à faire des recherches sur un auteur, comme le défaut d'une bibliographie complète et surtout exacte. Rien qui fasse plaisir et rende de bons services comme des indications bibliographiques soignées et dignes de confiance.

Assurément le premier auteur venu ne mérite pas le travail plein de patience et d'abnégation qu'exige une bibliographie bien faite. Mais quand il s'agit d'un homme comme Richard Simon, le temps et la peine consacrés au recensement de ses ouvrages ne sont pas à regretter. Ceux qui sauront gré à M. le pasteur Bernus de sa savante et consciencieuse publication ne seront sans doute pas en grand nombre. D'autant plus grande et plus sincère sera la reconnaissance des lecteurs sachant apprécier un pareil labeur et connaissant les difficultés toutes particulières qu'il s'agissait de surmonter. En effet, « les fréquents pseudonymes sous lesquels Simon se ca-

[1] Bâle, H. Georg, 1882. — 48 pag. gr. in-8°.

chait, les fausses indications du lieu d'impression de ses ouvrages, publiés presque tous sans approbation ni privilège et souvent contrefaits, rendent sa bibliographie, qui était encore à faire, fort compliquée. »

Après une courte notice biographique sur Simon et une liste chronologique de ses (40) publications, le bibliographe passe en revue tous ces ouvrages et leurs diverses éditions, en les rangeant par ordre de matières : 1° Travaux sur l'Ancien Testament. 2° Travaux sur le Nouveau Testament. 3° Travaux relatifs aux Eglises orientales. 4° Ouvrages divers. A quoi viennent s'ajouter : 5° les ouvrages projetés par Simon et 6° les ouvrages qui lui ont été faussement attribués. Une dernière section comprend les « Ecrits sur R. Simon. » Mais M. Bernus ne s'est pas borné à indiquer exactement les titres des éditions et des traductions qui ont été faites des ouvrages du savant et agressif oratorien. Il y a joint des notices non moins exactes sur les écrits de ses nombreux adversaires ; plus que cela, il a indiqué entre parenthèses, après le titre des ouvrages de Simon, les principaux comptes rendus détaillés que les journaux littéraires du temps en ont donnés. La notice bibliographique, ainsi étendue et enrichie (elle ne compte pas moins de 296 numéros), donne une idée d'autant plus complète de l'œuvre de Simon, qu'elle « fait mieux connaître l'action que Simon exerça sur son siècle. » En fournissant cette belle contribution à l'*Essai de bibliographie oratorienne* du père Ingold, bibliothécaire de l'Oratoire, M. Bernus a complété dignement sa remarquable thèse sur *Richard Simon et son Histoire critique du Vieux Testament*, publiée à Lausanne en 1869. H. V.

REVUES

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Directeur : M. B. Stade, à Giessen.

1882, seconde livraison.

C. Siegfried : Contribution à l'histoire de la lexicographie néo-hébraïque. — *Budde* : Les chapitres XXVII et XXVIII du livre de Job. — *Stade* : Deutéro-Zacharie. (Fin.) — *Krenkel* : Quelques émen-

dations au texte des livres de Samuel. — *Prätorius* : הלך et ילך. — *Nestlé* : Quel âge avait Salomon lors de son avènement ? — Bibliographie.

THEOLOGISCHE STUDIEN AUS WÜRTEMBERG

Directeurs : MM. Hermann et Zeller.

Troisième livraison.

T. Hermann : L'idée d'un peuple chrétien. — *Bossert* : Contributions à l'histoire de la Réformation en Souabe et en Franconie. — *Völter* : Le monarchianisme du quatrième évangile. (Les v. 1-5 et 14-18 du premier chapitre ont été ajoutés plus tard par une autre main.) — *Kirn* : La perfection chrétienne. (Fin.) — *Nestlé* : Minuties. (Adonaï comme prononciation du tétragramme ; Ps. LXXVII, 9; 1 Tim. I, 10, les voleurs d'hommes.)

ZEITSCHRIFT DES DEUTSCHEN PALÆSTINA-VEREINS

V^e vol., premier cahier.

Nouvelles de la Société allemande pour l'exploration de la Palestine. — *C. Schick* : Rapport sur mes travaux au canal de Siloé. — *H. Guthe* : Fouilles près de Jérusalem, entreprises aux frais de la dite société.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT

Dirigée par C. E. Luthardt.

Sixième livraison.

Franz Delitzsch : Le décalogue dans l'Exode et dans le Deutéronome. — *Von Hoffmann*, ci-devant professeur à Erlangen : Extraits de ses leçons sur l'évangile de Marc. (Troisième article.) — *V. Schultze* : Le cantique du soleil, de saint François d'Assise. — *Kawerau* : Gloses sur l'Histoire du peuple allemand de Janssen : III. Pèlerinages et indulgences. — *F. J. Winter* : La foi comme attitude morale.

Septième et huitième livraisons.

Franz Delitzsch : La citation du Livre des guerres. (Nomb. XXI.) — *F. Zimmer* : Le Codex vaticanus dans l'épître aux Hébreux. — *C. A. H. Burckhardt* : Nouvelles recherches sur la vie de Luther : I. Le voyage à Smalcalde en 1537. — *G. Kawerau* : Gloses sur l'Histoire du peuple allemand de Janssen : IV. Prière, Bible et chant d'église. — *E. Engelhardt* : Veit Dietrich et les questions théologiques de

son temps. (1538-1545.) — *F. Wendlandt* : La doctrine du rétablissement de toutes choses. — *J. C. Heuch* : La cure d'âme pastorale auprès des malades. — *A. Trautvetter* : Le Nil et les croyances et coutumes populaires des Egyptiens.

ZEITSCHRIFT FÜR PRAKTISCHE THEOLOGIE

de MM. Bassermann et Ehlers.

Troisième livraison.

Karl Wittichen. (Nécrologie, par la rédaction.) — *J. Hans* : La cure d'âme auprès des malades. (Fin.) — *Schulze* : Le christianisme évangélique et les populations de la campagne. (Fin.) — *Paul Kirmss* : Sermon imprimé et prédication orale. — *H. Holtzmann* : Explication pratique de la 1re aux Thes. (II, 13-20.) — *F. Zimmer* : Plans de sermons de Schleiermacher durant la première phase de son activité. — Bulletin.

BEWEIS DES GLAUBENS.

Juillet.

K. Strack : Les femmes dans l'Ancien Testament, en regard des autres peuples de l'Orient et du christianisme. — *Krummel* : Le Rigvéda, d'après M. Kägi. (Fin.) — *D.* : L'étude de la Bible à l'école primaire. A propos de la « Bibelkunde » de M. R. Kübel. — *Mélanges.* — Bulletin théologique.

Août.

R. Heman : La tentation du Seigneur. — *K. Strack* : Les femmes dans l'Ancien Testament. (Fin.) — *Kühn* : Morale non confessionnelle. — *Z(öckler)* : La Vie de Jésus de B. Weiss. — *Mélanges.* — Bulletin.

Septembre.

R. Grau : Les « Corrections à l'interprétation donnée jusqu'ici de l'épître aux Romains, » de Klostermann. — *R. Kübel* : Valeur apologétique de l'influence du christianisme dans le domaine de la culture humaine. — *Heman* : La tentation du Seigneur. (Fin du premier article.) — *Zöckler* : La classification des sciences, d'après le professeur Shields de Princeton. — Mélanges et Bulletin.

DE L'AUTORITÉ DE L'ÉCRITURE

PREMIER ARTICLE

I

Le problème de l'autorité de l'Ecriture est l'un de ceux qui, au sein du protestantisme, justifient le mieux cette parole de l'Ecclésiaste : « Rien de nouveau sous le soleil. » Depuis les temps de la Réforme jusqu'à ce jour il n'a cessé de préoccuper l'Eglise. Le protestantisme français, pour ne parler que de lui, a fourni sur ce sujet d'importants travaux qui, sous des titres divers, cherchent tous à justifier, à expliquer, à consolider la position centrale et normative que nous accordons à la Bible.

On me permettra de rappeler ici le nom de M. Ed. Scherer et son important opuscule sur la *Critique et la foi*, les ouvrages de Gaussen, les brochures ou les livres de Merle d'Aubigné, de M. de Gasparin, du professeur Jalaguier, de Chenevière, de Bost père et de beaucoup d'autres. Ces noms nous reportent de plus de trente ans en arrière et font revivre devant nous de grands débats. Et pourtant le problème est encore à l'ordre du jour au milieu de nous. On sent que de sa solution dépendent en partie la marche et les allures de notre développement théologique et aussi, en quelque mesure, ce qui me paraît infiniment plus grave, l'avenir de nos Eglises.

Sous l'empire de cette préoccupation, nous avons vu surgir de nouveaux travaux, parmi lesquels je me borne à citer ici le petit ouvrage de M. le pasteur Meylan, *Canonicité et inspiration des Ecritures*, parce qu'il nous appartient, et les récents

travaux de M. Kaftan, professeur à Bâle. Sa brochure, *Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben*, et son livre, *Das Wesen der christlichen Religion* (1881), doivent compter non seulement au nombre des œuvres les plus récentes, mais aussi parmi les plus capitales sur la matière.

Cette abondance d'efforts est réjouissante et naturelle. Elle trahit ce besoin qui possède notre époque tourmentée, de rechercher la raison d'être des choses, des dogmes, des traditions, des principes, et de retrouver, au sein du mouvement incessant des idées, des assises solides. D'ailleurs, de l'aveu de tous, la question que nous abordons est pour l'Eglise d'une incontestable gravité.

En effet, pour le protestantisme, l'autorité de l'Ecriture est une condition même d'existence, ou, si l'on veut, un de ses principes les plus importants. Pour prévenir des confusions possibles, j'évite à dessein le terme essentiel, qui ne serait pas absolument vrai si on le prend dans son acception la plus exacte. Nul n'ignore, en effet, que la Réformation s'est faite au nom de questions autrement profondes. Elle fut une protestation de la conscience asservie et outragée, une revendication du salut par la libre grâce de Dieu, autrement dit par la justification par la foi. Si on veut aller plus haut encore et faire comme la synthèse des faits que je viens de signaler, il faudra dire avec MM. Nippold et Astié que le principe fondamental du protestantisme est l'*individualisme chrétien*, c'est-à-dire le droit absolu de l'individu religieux de se déterminer lui-même. Je ne pense pas qu'on puisse définir d'une façon plus brève et plus vraie la pensée essentielle de la Réforme.

Mais, à ce point de vue même, le grand mouvement du XVIe siècle fut un retour aux origines, à la vie chrétienne des premiers jours et dès lors aux sources pures et aux manifestations les plus authentiques de la foi, c'est-à-dire à la Bible. S'il est faux d'affirmer que la Réforme s'est faite au nom d'un livre, il est juste de dire que le livre a été son instrument essentiel et qu'il est devenu sa pierre de touche, son autorité normative, à beaucoup d'égards par conséquent un de ces caractères sans lesquels elle n'est pas. Enlevez l'Ecriture, répu-

diez son autorité, et du même coup vous détruisez ce qui jusqu'à ce jour s'est appelé le protestantisme.

Cette thèse peut paraître absolue, et cependant elle a pour elle l'histoire, c'est-à-dire les faits; elle a encore pour elle la raison, c'est-à-dire la nécessité.

Je dis d'abord l'histoire. Luther, comparaissant en 1521 devant la diète de Worms, demande qu'on lui prouve ses erreurs par l'Ecriture. « Puis donc, dit-il, que votre majesté impériale exige une réponse simple et catégorique, je la lui donnerai sans dents ni cornes, de la manière suivante : qu'on me convainque de mes erreurs par le témoignage de l'Ecriture ou par des arguments solides et évidents. » Jean Huss à Constance, Wiclef dans ses ouvrages, tous les chefs de la Réforme en ont appelé à ce même tribunal.

Sans doute qu'à cet égard, comme à tant d'autres, il est facile de rappeler les divergences du protestantisme primitif. Luther a moins insisté que Calvin sur ce principe formel, chacun d'eux l'a conçu à sa manière et l'a diversement motivé. Mais le fait demeure : en Allemagne comme à Genève, en Suisse comme en Ecosse, l'Ecriture a été élevée au rang d'autorité normative.

Rappelons à ce sujet quelques textes tirés des documents :

Dans la préface à ses *Loci*, en 1521, Mélanchton fait la déclaration suivante : « Puisque la Divinité nous a donné dans les Ecritures l'image parfaite d'elle-même, elle ne peut être connue plus sûrement ni mieux par aucun autre moyen. Ils errent ceux qui cherchent ailleurs que dans l'Ecriture la forme du christianisme. »

En 1535, dans son Commentaire sur l'épître aux Galates (I, 9), Luther lui-même s'exprime ainsi : « Il est des gens qui disent : C'est moi qui approuve l'Ecriture, je suis donc au-dessus d'elle ; l'Eglise approuve la doctrine chrétienne et la foi, elle leur est donc supérieure. Voici, pour confondre cette doctrine impie et blasphématoire, le texte le plus clair, la foudre

du ciel : saint Paul se soumet tout entier et sans réserve à la sainte Ecriture, et se jette à ses pieds, lui et les anges du ciel et les docteurs sur la terre, et tout ce qu'il y a de théologiens. L'Ecriture est la reine; seule elle doit commander, et tous lui doivent obéissance et soumission. Elle n'admet point de maîtres, de juges ni d'arbitres, mais de simples témoins, des disciples et des confesseurs, qu'ils soient le pape ou Luther, Augustin ou Paul, ou un ange du ciel, et aucune doctrine ne doit se faire entendre et se faire écouter dans l'Eglise sinon la pure parole de Dieu, l'Ecriture sainte ; s'il en est autrement, que les docteurs et ceux qui les écoutent, et toute leur doctrine, soient anathèmes. »

Après des déclarations aussi nettes, on s'attendrait à retrouver une affirmation précise du principe dans les premiers symboles de l'Eglise luthérienne, parmi ceux qui sont l'écho de la pensée des réformateurs. Chose remarquable, mais qui s'explique facilement par toutes les tendances de la réforme allemande, la *Confession d'Augsbourg* (1530) ne renferme sur ce point aucune thèse positive. Mais l'autorité normative de l'Ecriture n'en est pas moins supposée par plusieurs articles, par le VIIe entre autres, alors qu'il dit : « Lorsque les évêques enseignent ou décrètent quelque chose de contraire à l'Evangile, les Eglises ont l'ordre de Dieu de refuser obéissance. »

La *Formule de concorde*, enfin (1577), parle ici avec une précision qui ne laisse rien à désirer : « Nous croyons et confessons que les écrits prophétiques et apostoliques de l'Ancien et du Nouveau Testament sont la règle et la norme unique d'après laquelle doivent être jugés les docteurs et les doctrines. »

Si de Luther nous passons à Zwingli nous retrouvons encore les mêmes affirmations. « Je déclare, dit le réformateur suisse, dans l'introduction à ses soixante-sept thèses, qui devaient servir de base à la dispute de Zurich (1523, 29 janvier), je déclare avoir prêché dans l'honorable ville de Zurich d'après le contenu de ces propositions, sur la base de l'Ecriture sainte, θεόπνευστος, c'est-à-dire divinement inspirée, et je m'offre à défendre mes doctrines par cette sainte Ecriture, m'engageant à me soumettre à toutes les preuves qui pourraient être tirées

contre moi de la Parole de Dieu. » On connaît ce mot célèbre prononcé par Zwingli dans cette même dispute de 1523 : « Tout ce que Dieu n'a pas commandé par la Parole ou par le fait est un péché. » Si ce mot n'est pas l'expression dernière de sa pensée, si plus tard, en face des anabaptistes, il permit ce que l'Ecriture ne défend pas, il n'en reste pas moins vrai qu'il considéra toujours la Bible, et ceci le différencie de Luther, moins comme la *règle* que comme la *source* de la foi.

« Pour nous résumer, dit-il enfin, dans son ouvrage *Von der Gewissheit und Klarheit des gœttlichen Wortes*, voici notre manière de voir : La Parole de Dieu est tenue par nous en grand honneur et nous ne devons accorder à aucune autre une pareille créance. Cette Parole est certaine ; elle ne peut errer, elle est claire et ne nous laisse pas voguer dans les ténèbres. »

Citons encore, pour être complet, l'article 1er de la première Confession helvétique. (Helvetica prior. — Basileensis II, 1536.) Bien qu'influencée par les tendances luthériennes, elle peut être considérée ici comme l'expression de la pensée de la Réforme dans la Suisse allemande : « La sainte, divine et biblique Ecriture, qui est la Parole de Dieu, inspirée du Saint-Esprit et exposée au monde par les prophètes et les apôtres, est la doctrine la plus ancienne, la plus parfaite et la plus élevée. Elle seule renferme ce qui est nécessaire à la vraie connaissance, à l'amour et à la gloire de Dieu, à la vraie et sincère piété et à une vie honorable et agréable à Dieu. »

Arrivons à Calvin. On l'a dit, rien n'est plus beau, rien n'est plus net que la doctrine que Calvin formule sur l'autorité de la Parole de Dieu. Et pourtant la première édition de l'*Institution chrétienne* de 1536 ne renferme pas le magnifique chapitre sur l'Ecriture sainte, inséré dans le livre premier des éditions postérieures. Nulle part Calvin ne définit, que je sache, l'autorité de la Parole de Dieu, bien que l'Ecriture soit à ses yeux « la règle unique de vraie et parfaite sagesse. » (Liv. IV, chapitre 9 *Des conciles*, édit. franç. de 1560, Reuss et Kunitz.) Tout son livre comme toute sa doctrine repose sur l'autorité de la Parole de Dieu et la raison pour laquelle il n'en fait pas un article de foi et n'en parle même pas dans sa première édition, c'est

qu'elle est son point de départ et sa base. Aussi se borne-t-il, dans les immortels chapitres de l'*Institution* dont je viens de parler, à nous dire « dont et comment nous serons persuadés que l'Ecriture est procédée de Dieu, si nous n'avons refuge au décret de l'Eglise. » Il pose l'autorité en fait et il se borne à en donner les preuves.

Du reste le calvinisme est connu et parfois méconnu, grâce à la manière décidée dont il affirme cette autorité. Citons-en quelques exemples, choisis dans les symboles du type calviniste.

La confession de la foi de Genève (1537) s'exprime ainsi : « Premièrement nous protestons que, pour règle de notre foi et religion, nous voulons suivre la seule Ecriture, sans y mêler aucune chose qui ait été controuvée du sens des hommes sans la Parole de Dieu ; et nous prétendons, pour notre gouvernement spirituel, recevoir autre doctrine que celle qui nous est enseignée par icelle Parole, sans y adjouter ni diminuer, ainsi que notre Seigneur le commande. »

La Confession helvétique (Conf. helv. post.), bien que rédigée en 1562 par Bullinger de Zurich, est généralement rangée dans la catégorie des symboles du type calviniste : « Nous croyons et confessons, dit-elle, que les Ecritures canoniques des saints prophètes et apôtres des deux Testaments sont la vraie parole de Dieu et qu'elles possèdent par elles-mêmes et non par les hommes une autorité suffisante. »

Enfin, tout en laissant de côté d'autres documents du même genre que les précédents, citons encore l'art. V de la Confession gallicane ou de la Rochelle (1559, 60) : « Nous croyons, dit-il, que la parole qui est contenue en ces livres est procédée de Dieu, duquel seul elle prend son autorité, et non des hommes. Et d'autant qu'elle est la règle de toute vérité, contenant tout ce qui est nécessaire pour le service de Dieu et notre salut, il n'est loisible aux hommes, ni même aux anges d'y ajouter, diminuer ou changer. Dont il s'ensuit que ni l'antiquité, ni les coutumes, ni la multitude, ni la sagesse humaine, ni les jugements, ni les arrêts, ni les édits, ni les décrets, ni les conciles, ni les visions, ni les miracles ne doi-

vent être opposés à icelle Ecriture Sainte ; ains au contraire toutes choses doyvent être examinées, réglées et réformées selon icelle. »

Voilà des témoignages suffisamment clairs, suffisamment positifs pour se passer de commentaires. Le protestantisme dès son origine a considéré l'Ecriture comme source et norme de la foi ; la réforme calviniste insiste plus que le luthérianisme sur le premier de ces attributs, mais en résultat final la conception fondamentale demeure la même. Nous ne nions pas l'influence considérable que les circonstances historiques ont pu exercer sur cette manière d'entendre les choses. Placés en face d'une Eglise puissante, école d'autorité s'il en fut jamais, les réformateurs ont dû dès l'origine éprouver le besoin d'opposer à la tradition catholique et au pape une autorité égale et même supérieure. C'est ainsi qu'ils ont été amenés, et par leurs expériences personnelles et par les nécessités de la situation, à statuer le caractère normatif des écrits sacrés. A ce point de vue on peut encore signaler le mouvement anabaptiste qui, par ses exagérations et ce qui paraissait à nos pères un ultra-spiritualisme, a renforcé chez ses opposants le besoin d'une règle fixe et nettement déterminée.

Toutefois nous resterions incomplet si, comme semble le faire Lipsius dans sa *Dogmatique*, nous nous attachions uniquement à ces facteurs extérieurs, accidentels et dès lors accessoires.

En proclamant l'autorité des Ecritures, la Réforme a obéi à une nécessité intérieure et beaucoup plus profonde. Une société, quelle qu'en soit la nature, se rattache forcément à une règle, à celle que lui imposent sa nature et ses besoins. Or une société religieuse qui refuse l'obéissance à un homme, fût-il le pape, qui, dans la mesure du possible, repousse la tradition, c'est-à-dire les enseignements, faux ou vrais, du passé, est obligée de recourir aux documents qui accompagnèrent sa naissance ; elle remonte à ses origines premières.

Comme l'a fort bien dit M. Kaftan, « tandis que dans d'autres domaines les origines n'ont le plus souvent que la valeur d'un commencement, d'un premier pas, dans celui de la religion,

d'une religion surtout qui prétend reposer sur une révélation, il en est tout autrement. Ici le commencement est la substance même des choses et tous les progrès que pourra accomplir le cours des siècles ne consisteront jamais que dans une meilleure intelligence et une application plus complète de cette révélation divine, dont on déduira peu à peu toutes les richesses et toutes les conséquences. Un changement dans la base même de l'édifice ne constitue pas une simple modification ou un progrès, mais un bouleversement. Abandonner ces premières assises, c'est ou bien détruire sans espoir et sans intention de rebâtir, ou bien faire succéder une religion à une autre religion. »

Ces observations sont confirmées, croyons-nous, par l'histoire générale des religions ; mais elles sont surtout vraies pour le christianisme qui prétend être la religion définitive et parfaite. Dans sa première manifestation sont contenus tous ses principes, tout ce qui fait son essence ; le travail des siècles ne fournit pas de matériaux nouveaux, il utilise ce qui est, ou pour prendre une comparaison plus vraie et qui a pour elle l'autorité de Jésus-Christ lui-même, la semence jetée en terre devient un grand arbre et il n'y a rien dans l'arbre qui n'existe déjà virtuellement dans la graine. La croissance est un déploiement des forces et non une création de forces nouvelles.

Enlevez au protestantisme la Bible qui est son autorité normative et à ce point de vue son originalité, un de ses caractères spécifiques, vous tombez dans l'anarchie ; et comme ici-bas l'indépendance n'existe pas, vous vous courberez nécessairement sous le joug des opinions courantes et changeantes, justifiant le principe d'Héraclite et en récoltant les fruits amers, c'est-à-dire l'incertitude et le scepticisme désespéré : otez au protestantisme sa Bible et vous le détruisez.

Sur ce point nous ne pensons être contredit par aucun argument sérieux ; mais l'accord cesse lorsqu'il s'agit de poser avec quelque exactitude la nature de cette autorité, son origine et ses limites.

II

Le fondement de l'autorité des Ecritures est leur divine *inspiration*. Telle est, au témoignage de l'histoire, sinon la plus ancienne, du moins la plus habituelle réponse à la question que nous élucidons. La Réforme a hérité cette manière de voir du catholicisme et ne l'a pas sensiblement modifiée. C'est le Saint-Esprit qui parle dans l'Ecriture ; la Bible est le livre du Saint-Esprit. Ainsi s'exprime l'*Apologie d'Augsbourg*. (1532.)

A vrai dire les réformateurs se sont peu occupés de cette question. Quand on parcourt les écrits des Pères du XVIe siècle, on est étonné de la place restreinte qu'ils accordent à ce dogme qui de nos jours a soulevé des débats si nombreux et si passionnés. Ils nous ont dit les critères qui permettent de reconnaître les livres inspirés ; mais ils n'ont pas défini cette inspiration qu'ils supposaient admise. Peut-être même règne-t-il chez eux sur ce sujet, sinon des contradictions, du moins quelque obscurité.

Celle-ci, la scolastique protestante se chargea de la dissiper. Lorsque eurent passé les jours de la première ardeur, l'époque créatrice et héroïque, lorsque la vie commença à se figer à nouveau dans la formule, on sentit le besoin de donner à l'Eglise une autorité en quelque sorte plus extérieure et de fonder l'autorité des Ecritures sur une évidence infaillible, mathématique. La doctrine de l'inspiration fournit la matière de ce nouveau développement.

Sans entrer ici dans des détails qui nous éloigneraient trop de notre sujet principal, il nous est permis, embrassant d'un regard les siècles, de distinguer ici deux courants principaux. Les uns, préoccupés de donner à l'Ecriture une autorité absolue, revendiquent pour elle l'inspiration littérale et plénière, théorie qui, sous la plume des Calov, des Quenstedt, des Hollaz, des Gaussen, a reçu des formes diverses, tout en demeurant toujours identique dans son principe. Les autres, sous des formes également diverses, mais plus rapprochées en général

de l'esprit des réformateurs, limitent l'inspiration et dès lors l'autorité de l'Ecriture. C'est ici que nous trouvons la distinction fameuse entre l'Ecriture sainte et la Parole de Dieu, dont nous parlerons tout à l'heure.

Mais, avant cela, un mot sur l'autorité absolue fondée sur l'inspiration plénière.

On connaît la théorie. Selon les partisans de cette manière de voir, l'Ecriture est d'un bout à l'autre, dans l'ensemble comme dans les détails, l'œuvre de l'Esprit de Dieu. *Instrumentum Vetus, Hebræa lingua*, dit la Confession de Westminster de 1659, *Novum autem Græca immediate a Deo inspirata, ejusque cura et Providentia singulari per omnia huc usque sæcula pura et intaminata custodita*. Le Consensus helvétique de 1675, le plus rigide peut-être de tous les symboles protestants, affirme l'inspiration des consonnes et des voyelles, des choses et des mots : *tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem et tum quoad res, tum quoad verba* θεόπνευστος.

Pour les théologiens de cette tendance les auteurs des écrits sacrés ont reçu du Saint-Esprit l'*impulsus ad scribendum*, la *suggestio rerum et verborum*. Leur individualité disparaît de la façon la plus absolue. Ils ne sont que les *tabelliones* ou *amanuenses*, mieux encore les *manus* et *calami* de l'Esprit divin. Il est juste de dire toutefois que tous ne rejettent pas d'une manière aussi catégorique l'influence personnelle des écrivains, ce qui, étant donné le système, est peut-être une inconséquence ; mais en tout cas les auteurs des saints livres ont été dirigés de façon à échapper à ces erreurs qu'un proverbe dit attachées à la nature humaine. Leur parole a une valeur absolue et infaillible, parce que ce qu'ils écrivent ne vient pas d'eux mais de Dieu lui-même.

Du reste pour être absolument exact et pour qu'on ne nous accuse pas d'exagération malicieuse, voici l'exposé très sommaire de la théorie, résumée par M. Gaussen lui-même. « La théopneustie, dit-il, est la puissance mystérieuse exercée par l'esprit de Dieu sur les auteurs de la sainte Ecriture, pour la leur faire écrire, pour les y guider jusque dans l'emploi des

paroles dont ils ont fait usage et pour les préserver ainsi de toute erreur. Cette opération miraculeuse de l'Esprit-Saint n'eut pas pour objet les écrivains sacrés, qui n'en furent que les instruments et qui durent passer bientôt ; mais elle eut pour objet les livres saints eux-mêmes, qui furent destinés à révéler de siècle en siècle à l'Eglise les conseils de Dieu, et qui ne passeront jamais. »

Les conséquences de ce point de vue sont faciles à déduire. L'autorité de l'Ecriture est absolue et s'étend à tout son contenu. Ses affirmations géologiques, astronomiques ou autres sont aussi vraies que ses données religieuses. Chaque mot a en lui-même sa valeur. Ensuite tous les livres, ayant au fond le même auteur qui est l'Esprit de vérité, seront placés sur le même rang ; l'autorité de l'Ancien Testament sera égale à celle des livres canoniques de la nouvelle alliance.

Il est une qualité que ce point de vue possède entre toutes, c'est la logique et la conséquence ; mais on sait assez combien il est insoutenable ; je ne m'arrêterai pas à citer toutes les objections qu'on lui a présentées, bornons-nous à celles qui sont nécessaires à notre but.

La théorie de l'inspiration plénière, comme tout ce qui prétend à l'absolu, est tout d'une pièce ; le système tombe tout entier ou demeure tout entier. C'est de lui qu'on peut dire : *sit ut est aut non sit.*

Dès lors il suffit d'une seule erreur, d'un lapsus, du nom de Jérémie mis à la place de celui de Zacharie, pour faire crouler tout l'échafaudage. Toutes ces questions de détails, qui pour nous sont parfaitement explicables, telles que les contradictions des récits de nos évangiles, les erreurs historiques et géographiques, deviennent autant de problèmes insolubles ; car enfin l'esprit de Dieu est infaillible, et si vous trouvez dans les écrits sacrés un seul fait qui pèche contre cette infaillibilité, il ruine la théorie.

Il y a plus : à supposer même que cette doctrine fût la vraie, elle ne légitime pas à elle seule l'autorité de l'Ecriture ; pour que celle-ci soit fondée, il nous faut encore un second miracle, la conservation parfaite du texte dicté par le Saint-

Esprit. Où est-il, ce texte? Il m'en faut un troisième, le plus grand de tous, une exégèse infaillible ; car qui veut la fin veut les moyens, et si Dieu a jugé bon dans sa sagesse de nous donner le texte parfait de ses oracles, il nous donnera également une exégèse inspirée capable de les interpréter sans chances d'erreur. Cette exégèse, où est-elle? Vous ne voulez pas de celle imposée par l'Eglise, comme le papisme, dont la théorie que nous discutons est du reste la fille légitime. Vous n'irez pas non plus la chercher en Allemagne ou en Angleterre et vous n'osez prétendre vous-même à cette infaillibilité nécessaire!

C'est dire, n'est-ce pas, que l'autorité des Ecritures ne saurait se fonder sur l'inspiration plénière qui elle-même ne se légitime ni devant la conscience ni devant la raison.

Sous l'influence de ces objections et de beaucoup d'autres encore dont nous n'avons pas à parler ici, on a cherché à sauvegarder l'autorité scripturaire en n'appliquant cette dernière qu'à son contenu religieux, à ce qui intéresse directement le salut. C'est ici que vient se placer la distinction bien connue entre l'Ecriture sainte et la Parole de Dieu qui y est contenue. Je vous demande la permission de vous entretenir quelques instants de ce point de vue qui a trouvé dans la théologie moderne un accueil empressé. Au milieu de nous il est soutenu par MM. de Pressensé, Astié, Durand et Godet.

Dans son intéressante histoire de la *Théologie protestante*, le professeur Dorner semble revendiquer déjà pour Luther l'honneur de cette distinction, et il est de fait que les jugements assez libres du réformateur sur quelques-uns des livres du canon favorisent cette assertion. Toutefois il est un grand nombre de paroles de Luther qui sont bien loin de la légitimer ; celle-ci, par exemple : « La sainte Ecriture est la Parole de Dieu écrite et pour ainsi dire incarnée dans les lettres, de la même manière que le Christ est la Parole éternelle de Dieu enveloppée dans l'humanité.» «Qu'est-il besoin de paroles?» dit-il encore dans la préface de son *Commentaire sur la Genèse ;* «c'est l'Ecriture, vous dis-je, l'Ecriture même du Saint-Esprit. » Et plus loin : « Il faut toujours avoir devant les yeux ce fait que le

Saint-Esprit est l'auteur de ce livre. » En 1521 il appelait la Bible « la propre écriture de l'Esprit. » — Luther s'est-il contredit, y a-t-il quelque obscurité dans sa pensée? je ne sais, mais il demeure en tout cas certain que la distinction qui nous occupe n'a pas été donnée d'une manière précise au XVIe siècle.

Elle a pour pères, si nous ne nous trompons, Semler († 1791) et Tœllner († 1774), mais dans son inspiration première elle se rattache au nom de Lessing († 1781).

Voici, en deux mots, ce point de vue tel que nous le comprenons. L'Ecriture est à la fois œuvre de Dieu et œuvre de l'homme, elle est donc divino-humaine ; en d'autres termes, c'est un livre divin écrit par des hommes. Dès lors il est assez naturel qu'il participe à ce double caractère, qu'il possède à la fois la perfection de Dieu et l'imperfection humaine. La pensée de Dieu pour le salut des hommes y est exprimée, l'élément proprement religieux, c'est-à-dire divin, y est contenu et est vraiment inspiré ; mais à côté de ces éléments les hommes y ont apporté leur nature imparfaite, leurs conceptions, leurs formes, leurs erreurs. Il importe donc de distinguer entre l'Ecriture et la divine parole qui y est renfermée, entre le pur métal et les scories, entre l'enveloppe et son contenu. Il en résulte que l'autorité normative de l'Ecriture s'applique exclusivement à ses éléments religieux et l'on évite ainsi la plupart des graves impasses que soulevait le dogme de l'inspiration plénière.

Que vaut cette théorie, et laisse-t-elle vraiment subsister l'autorité des écrits sacrés ?

Je commencerai ma critique par cette remarque de Rothe qui me paraît des plus judicieuses.

« Le motif qui a présidé à la naissance de cette explication, dit-il dans son ouvrage *Zur Dogmatik*, devrait déjà la rendre suspecte. Elle a été inventée pour justifier ce qui dans la Bible semble imparfait et imparfait en tant qu'humain. Mais ici précisément elle ne saurait atteindre son but ; car lorsqu'on parle d'un être ou d'un objet divino-humain, on exclut précisément de la notion d'humanité celle de l'imperfection. La divino-

humanité, si je puis ainsi m'exprimer, est la fusion intime, organique, parfaite, du divin et de l'humain. Cette fusion, nous la trouvons en Christ, mais seulement en lui, et c'est pour cela qu'il est lui seul dieu-homme et que sa vie est une vie divino-humaine. Il y aurait donc de sérieux inconvénients à placer la Bible sur le même pied que le Christ en ce qui concerne les rapports de la divinité avec l'humanité. »

En second lieu, cette théorie, si elle est sérieuse, réclame son application ; en d'autres termes, elle exige un triage, une distinction de ce qui est Parole de Dieu et de ce qui ne l'est pas. Quel sera votre critère dans ce travail? Sera-ce, avec Semler, le cœur humain, avec d'autres la conscience religieuse? Mais alors c'est le cas d'appliquer le mot de Luther : « Il est des gens qui disent : c'est moi qui approuve l'Ecriture, je suis donc au-dessus d'elle. » Votre critère c'est vous-même, votre sentiment, votre éducation, vos impressions du jour et de l'heure, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de plus subjectif et dès lors de plus variable. Votre autorité ce n'est plus l'Ecriture, puisque vous jugez l'Ecriture en séparant le grain de l'ivraie ou tout au moins l'humain du divin.

Qu'est-ce en effet que le contenu religieux de la Bible? Où est la limite entre le religieux et ce qui ne l'est pas? Les généalogies de saint Matthieu et de saint Luc peuvent l'être pour vous ; elles ne le seront pas pour moi. — Qui décidera entre mon impression et la vôtre? Et à ce compte il faut aller jusqu'au bout du principe et déclarer parole divine tout ce qui est vrai, tout ce qui correspond aux besoins de mon âme non seulement dans les écrits canoniques, mais chez Thomas a Kempis, mais chez Platon.

Je ne contesterai certes pas la légitimité de cette conclusion, car en dernière analyse toute vérité est divine, puisque Dieu est la vérité et la source de la vérité ; mais tout cela n'établit pas encore l'autorité spéciale que revendique l'Eglise protestante en faveur des livres de la Bible.

Ces objections ne s'adressent, il est vrai, qu'à quelques-uns des partisans du système ; les autres semblent reconnaître cette impossibilité d'établir une norme de distinction et prétendent

même que ce triage n'est point nécessaire. Mais à quoi sert alors cette formule inapplicable? Elle reste inutile, elle doit disparaître ; car pour qu'elle ait un sens il faut pourtant qu'on nous dise ce que c'est que la Parole de Dieu, à quel signe elle se reconnaît. C'est une plante si précieuse qu'il serait infiniment désirable d'en posséder la description.

Or qu'entend-on sous ce nom pris dans son sens théologique? « Par Parole de Dieu, les théologiens ne désignent pas, pour parler avec Rothe, résumé par M. Astié, un certain contenu de pensées pris en lui-même, mais un certain contenu de pensées *exprimé* par une forme de langage déterminée, rendu en paroles. »

Si maintenant je consulte le Nouveau Testament lui-même, j'arrive à voir que pour lui c'est exactement l'inverse. Nulle part il n'appelle λόγος τοῦ θεοῦ une parole exprimée sous une certaine forme, dans un langage déterminé, une citation de l'Ancien Testament par exemple, mais toujours une parole parlée ou plus exactement un certain fait. Pour lui le λόγος τοῦ θεοῦ n'est pas autre chose que la manifestation salutaire de Dieu aux hommes par Jésus-Christ, en d'autres termes, l'Evangile dans ses éléments essentiels et qui se résume dans le λόγος par excellence, Jésus-Christ.

Dans ce sens il dira : ὁ λόγος τῆς ἀληθείας (Eph. I, 13), τῆς σωτηρίας (Act. XIII, 26), τῆς καταλλαγῆς (2 Cor. V, 19), τῆς χάριτος θεοῦ (Act. XX, 32), τοῦ σταυροῦ (1 Cor. I, 18), δικαιοσύνης (Hébr. V, 13) ou simplement ὁ λόγος (Marc II, 2 ; Math. XIII, 19).

Lorsque Paul rend grâce à Dieu de ce que les Thessaloniciens (1re ép. II, 13) ont reçu la Parole comme parole de Dieu, il fait allusion non pas à un texte écrit, pas même à une révélation spéciale, mais à l'évangile qu'il a prêché en Macédoine, comme en Asie Mineure, comme en Grèce. En résumé on peut dire que dans le Nouveau Testament l'expression Parole de Dieu désigne, non le mot, mais la chose, non la forme, mais la substance.

A ce point de vue la formule : « la Parole de Dieu contenue dans l'Ecriture » est fâcheuse, parce qu'elle est équivoque et si elle n'est pas absolument fausse, elle est inutile, parce que encore une fois elle ne détermine pas, ce qui est pourtant son

but, le caractère spécial de l'Ecriture. Car, à prendre le mot dans son sens scripturaire, la Parole de Dieu est contenue non seulement dans l'Ecriture, mais dans tout témoignage rendu à l'Evangile, dans les discours d'un Ad. Monod comme dans les exhortations de tout fidèle ministre de Jésus-Christ.

Et pourtant, malgré tout ce que nous avons dit contre elle, cette formule est bonne dans son intention, mais elle a payé son tribut aux temps qui l'ont vue naître. Elle fut une arme de guerre contre l'inspiration plénière, mais elle a conservé la conception de l'inspiration verbale. Elle cherche dans l'Ecriture des paroles de Dieu, parce qu'elle se rattache dans ses origines à cette erreur fondamentale qui voit dans la révélation la communication immédiate d'une *doctrine* religieuse *formulée*. Je n'accuse pas, bien entendu, les hommes, les partisans de cette formule, mais la formule elle-même.

Or s'il est vrai, comme chacun l'admet aujourd'hui, tout au moins en principe, que la révélation n'est pas une communication de vérités surnaturelles, mais la manifestation salutaire de Dieu au travers de l'histoire, un rapport personnel entre lui et les hommes, il sera plus exact de distinguer entre la révélation qui est un fait ou un ensemble de faits et les documents qui rapportent ces faits.

Comme l'a remarqué Beck dans quelques-unes des plus belles pages de son *Introduction à la doctrine chrétienne*, il n'est point nécessaire, il n'est pas même légitime de statuer pour les écrivains du Nouveau Testament une inspiration spéciale *in actu scribendi*. L'inspiration n'est autre chose que l'illumination intérieure par le Saint-Esprit, c'est donc un état qui a des degrés, qui dans une même personnalité peut présenter des variations d'intensité, mais un état qui dépend, en dernière analyse, de la communion personnelle avec Dieu. La théopneustie prise dans le sens le plus élevé, n'est-ce pas l'habitation, et par là l'action du Saint-Esprit dans l'homme ? Le vrai, le parfait θεόπνευστος est celui qui a vu durant sa vie entière le ciel ouvert au-dessus de lui et les anges montant et descendant des cieux sur la terre, c'est Jésus-Christ ; et les apôtres et les écrivains sacrés ont été inspirés dans la mesure où ils se sont laissés

pénétrer et guider par le Saint-Esprit et où ils ont entrevu ainsi la divine vérité.

Il n'y a donc pas eu pour eux d' « assistance spéciale, » comme s'expriment quelques dogmaticiens, ou tout au moins leur inspiration ne différait pas qualitativement de celle des disciples du Christ en général, qui tous, s'ils sont dignes du nom qu'ils portent, doivent posséder le Saint-Esprit, être, au sens exact du mot, des inspirés, des enseignés de Dieu.

C'est précisément là que gît le privilège de la nouvelle alliance et sa supériorité sur l'ancienne. Dans celle-ci Dieu s'est choisi au sein du peuple théocratique certains organes spéciaux, tandis que la masse restait étrangère à ces dons divins, et ces organes eux-mêmes ne possédaient ces dons que dans certains moments, en vue d'une mission spéciale. Voilà pourquoi aussi l'inspiration des écrits de l'Ancien Testament se présente souvent à nous sous forme de révélations particulières, de songes, de visions, etc.

Depuis la révélation parfaite qui est Jésus-Christ, Dieu a répandu de son esprit sur toute chair ; les fils et les filles prophétisent, les vieillards ont des visions. Ce qui était exception est devenu la règle; l'inspiration. si vous me permettez cette expression abrégée, fait partie du domaine commun, ce qui n'exclut pas les extases d'un saint Panl ou du visionnaire de Patmos ; mais ce sont là des formes spéciales qui n'atténuent en rien le fait général.

Et du reste, sans entrer dans le détail des preuves scripturaires, qui nous entraîneraient au delà de notre but, il est certain qu'aucun texte n'affirme, je ne dis pas l'inspiration, mais une inspiration spécifiquement différente du genre décrit tout à l'heure pour les écrivains du Nouveau Testament. Saint Paul prétend posséder l'esprit du Seigneur et par là sa pensée, mais il affirme que les disciples de Galatie l'ont également reçu.

Tout au plus pourrait-on (avec Beck) invoquer les promesses de Jésus à ses disciples (Jean XIV, 26) : « l'*Esprit* saint vous enseignera toutes choses, et il vous remettra *en mémoire toutes les choses que je vous ai dites.* »

Mais si l'on applique cette promesse exclusivement aux apô-

tres, l'assistance spéciale ne concernerait qu'une partie des écrivains du Nouveau Testament, les écrivains apostoliques ; si au contraire on élargit le cercle de ceux qui bénéficieront de ces promesses, rien ne nous autorise à nous arrêter aux auteurs sacrés seulement ; il faut les appliquer à tous les disciples, à la parole parlée comme à la parole écrite. Comme le dit M. Godet, « lorsque Jésus sera parti, l'enseignement d'un autre maître dissipera les brouillards et expliquera toutes ses promesses en les réalisant. *Enseigner tout* et *remettre en mémoire* sont deux fonctions étroitement liées ; l'Esprit enseignera le nouveau en rappelant l'ancien et rappellera l'ancien en enseignant le nouveau... Tel est, aujourd'hui encore, le rapport entre l'enseignement de la Parole écrite et celui de l'Esprit. » Car, ne l'oublions pas, aujourd'hui encore l'Esprit est le grand docteur de l'Eglise.

Si nous avons raison, l'on voit que l'inspiration des auteurs sacrés, si réelle, si profonde soit-elle, ne saurait fournir une base solide au principe protestant de l'autorité de l'Ecriture. Car cette inspiration n'est pas son caractère spécifique, qu'elle soit seule à posséder, et dès lors cet attribut pris en lui-même ne peut lui donner la position spéciale que nous réclamons pour elle.

L'inspiration de l'Ecriture ne se démontre pas ; elle se sent, si je puis ainsi dire; c'est l'Esprit qui rend témoignage à notre esprit. Dès lors, au lieu de la placer à la base de l'édifice, il faudrait bien plutôt la mettre au sommet. On l'a dit, « loin d'être la première des questions qu'une dogmatique puisse et doive résoudre, la théorie de l'inspiration n'en peut guère être qu'une des dernières. »

(*A suivre.*)

LE DÉTERMINISME DE VAUVENARGUES

PAR

L'ABBÉ M. MORLAIS [1]

L'ouvrage que nous annonçons nous invite à considérer successivement un célèbre moraliste, un problème ardu et un critique convaincu.

I

« Ame grande dans un petit destin ! » c'est ainsi que Sainte-Beuve a caractérisé Vauvenargues [2]. Et il faut dire qu'on ne saurait résumer en moins de mots un jugement plus conforme à la vérité.

Luc de Clapiers, marquis de Vauvenargues, gentilhomme pauvre, officier au régiment du roi, naquit à Aix en Provence en 1715 et mourut à Paris en 1747, à l'âge de trente-deux ans. Sa constitution délicate ne lui permettant pas de faire des études régulières, l'instruction qu'il reçut fut fort incomplète. Laissé à lui-même, il se débrouilla comme il put. Entré en service à l'âge de vingt-quatre ans, il fit une campagne en Italie et monta au grade de capitaine. Ses camarades lui donnaient le nom de père. La guerre de la succession le conduisit en Bohême. On sait ce que les troupes françaises eurent à souffrir dans cette pénible campagne et surtout dans la fameuse retraite

[1] *Le déterminisme de Vauvenargues.* Etude sur le traité du libre arbitre de Vauvenargues, par l'abbé M. Morlais, ancien élève de l'école des Carmes, docteur ès lettres. — Paris, E. Thorin, 1881.

[2] *Causeries du lundi*, XIV, pag. 2.

de Prague qui s'exécuta au mois de décembre 1742. Le froid fut excessif. Vauvenargues en souffrit plus que tout autre. Rentré en France avec une santé ruinée et une fortune peu considérable épuisée, il quitta son état pour se livrer aux études, lorsqu'il fut atteint d'une petite vérole de l'espèce la plus maligne qui défigura ses traits et le laissa dans un état d'infirmité sans remède. Il s'ensevelit dans la solitude et termina non seulement dans la souffrance, mais dans un état de détresse, une vie où n'avait jamais brillé un instant de bonheur. « Il est mort en héros, dit Voltaire, sans que personne en ait rien su[1]. »

Vauvenargues personnifie la fierté chevaleresque, éprise de la double passion de la gloire et des lettres. Les vies de Plutarque, les lettres de Sénèque à Lucilius, celles de Brutus à Cicéron, firent de bonne heure une impression profonde sur son esprit. « Je mêlais, dit-il, ces trois lectures et j'en étais si ému que je ne contenais plus ce qu'elles mettaient en moi ; j'étouffais, je quittais mes livres et je sortais comme un homme en fureur pour faire plusieurs fois le tour d'une assez longue terrasse, en courant de toutes mes forces jusqu'à ce que la lassitude mît fin à la convulsion[2]. » Il détestait le jeu et le commerce des femmes. « Les femmes, disait-il, ont pour l'ordinaire plus de vanité que de tempérament et plus de tempérament que de vertu[3]. » Il consacrait à la méditation les nuits que ses amis passaient au sein du repos ou du plaisir. La lecture était sa passion et lorsque ses yeux, atteints de la maladie qui l'avait défiguré, ne la lui permettaient plus, il engagea deux lecteurs, l'un du matin et l'autre du soir. Il était généreux et bienfaisant sans être prodigue. Il aimait la guerre à cause du courage, de la patience et de la persévérance qu'elle permet de déployer et de la mort qu'elle ordonne d'affronter. Bref, il unit un esprit mûr à un cœur jeune et vif.

[1] *Œuvres de Vauvenargues*, par D.-L. Gilbert, Paris 1857, I, pag. 372. Toutes nos citations sont puisées dans cette édition classique. Les éditions ordinaires ne contiennent pas le traité ; de là l'ignorance générale qui règne sur ce point.

[2] Œuvres, II, pag. 193.

[3] Ibid. I, pag. 469.

Nous l'avons dit, ses connaissances étaient peu étendues et peu disciplinées. Il n'attachait qu'un prix médiocre au savoir et voulait surtout qu'on désapprît aux hommes les choses inutiles. « Socrate, disait-il, savait beaucoup moins que Bayle et que Fontenelle ; il y a peu de sciences utiles [1]. » Ne connaissant qu'imparfaitement l'antiquité et partageant les préjugés de son siècle à l'égard du moyen âge, il ne remontait guère plus haut que Montaigne. Autant il fait cas de la Fontaine, de Boileau et de Racine, autant il en fait peu de Corneille et de Molière. Penser comme Pascal, écrire comme Bossuet, parler comme Fénélon, voilà son idéal [2]. Pascal est, selon lui, l'homme de la terre qui savait mettre la vérité dans le plus beau jour et raisonner avec le plus de force [3]. Disons cependant que, grâce à une différence profonde de vues sur l'homme et sur la destinée humaine, cet enthousiasme ne l'empêcha pas d'écrire une sorte de parodie de l'apologétique de Pascal [4]. Il faut signaler sur tout les rapports qui existèrent entre lui et Voltaire. A entendre celui-ci personne ne fit sur lui une impression aussi profonde que Vauvenargues. « Si vous étiez né quelques années plus tôt, dit Voltaire, mes ouvrages en vaudraient mieux [5]. » Et ailleurs : « si jamais je veux faire le portrait du génie le plus naturel, de l'homme du plus grand goût, de l'âme la plus haute et la plus simple, je mettrai votre nom au bas [6]. » L'hommage de Voltaire était bien flatteur ; mais Vauvenargues le lui a bien rendu lorsque, en lui offrant une de ses compositions, il lui écrit : « aimez, monsieur, malgré cette faiblesse (de cultiver la poésie) un homme qui aime lui-même si passionnément tous les arts ; qui vous regarde, dans leur décadence, comme leur unique

[1] Ibid. pag. 481.

[2] Pag. 270.

[3] Pag. 266. On trouve un admirable parallèle entre Bossuet et Pascal pag. 269.

[4] *Imitation de Pascal*, I, 222-224.

[5] II, 272.

[6] Pag. 294. Voir encore Voltaire dans l'*Eloge des officiers morts dans la campagne de Bohême*, cité par Vinet, *Histoire de la littérature au XVIIIe siècle*, I, pag. 279.

soutien et respecte votre génie autant qu'il chérit vos bontés [1]. »

Cet hommage rendu à Voltaire onze années après ses *Remarques* (antichrétiennes) *sur les Pensées de M. Pascal* [2], prouve que leurs relations n'empêchaient pas Vauvenargues d'être religieux. Mais il n'est pas facile de définir cette foi, tant elle est ondoyante. Souvent elle s'affirme nettement. « Le plus sage et le plus courageux de tous les hommes, M. de Turenne, a respecté la religion et une infinité d'hommes obscurs se placent au rang des génies et des âmes fortes seulement à cause qu'ils la méprisent [3]. » « Newton, Pascal, Bossuet, Racine, Fénelon, c'est-à-dire les hommes de la terre les plus éclairés, dans le plus philosophe des siècles et dans la force de leur esprit et de leur âge, ont cru Jésus-Christ, et le grand Condé, en mourant, répétait ces nobles paroles : Oui, nous verrons Dieu comme il est ; *sicuti est, facie ad faciem* [4]. » Quelquefois cette foi s'identifie avec le catholicisme, voire même avec le jansénisme. « L'autorité de l'Eglise fait pencher la balance et décide la question [5]. La vérité ne peut pas se trouver hors de l'Eglise catholique et du pape qui en est le chef [6]. Tant de nations idolâtres que Dieu laisse dans l'erreur et qu'il aveugle lui-même, comme le dit l'Ecriture, prouvent-elles par leur misère et par leur abandonnement que Dieu veut aussi leur salut ? Pensez-vous que Dieu veuille sauver cet homme qu'il a si fort aveuglé [7] ? » Signalons enfin « une méditation sur la foi, » où l'auteur s'écrie : « que vous êtes heureuses, âmes simples, âmes dociles, vous marchez dans des sentiers sûrs. Auguste religion, douce et noble créance, comment peut-on vivre sans vous ? et n'est-il pas bien manifeste qu'il manque quelque chose aux hommes

[1] Pag. 281 et I, 216 : « Comme il ne dépend pas de M. de Voltaire de n'être pas le plus beau génie de son siècle, il ne dépend pas de moi de n'être pas le plus passionné de ses admirateurs et de ses amis. »

[2] L'hommage est de 1745 ; les *Pensées* de Voltaire de 1734.

[3] I, 487.

[4] Pag. 492.

[5] Pag. 209.

[6] Pag. 214.

[7] Pag. 212.

lorsque leur orgueil vous rejette[1] ? » Cette méditation est suivie d'une prière très élevée qui se termine par ces mots : « Trinité formidable au crime, recevez mes humbles hommages[2]. » Après avoir reçu cette « méditation » de l'auteur, Voltaire lui écrivit : « Il y a là des choses qui ont affligé ma philosophie. Ne peut-on pas adorer l'Etre suprême sans se faire capucin ? N'importe, tout le reste m'enchante ; vous êtes l'homme que je n'osais espérer et je vous conjure de m'aimer[3]. » Malgré les instances de Voltaire dont « ces choses affligeaient la philosophie, » Vauvenargues les a maintenues, sans en ôter un seul mot, dans la seconde édition de ses œuvres, commencée par lui-même, mais achevée après sa mort[4].

D'autre part, nous trouvons la foi absente presque partout où elle aurait occupé sa place naturelle. C'est ainsi que dans l'éloge lyrique, je dirai volontiers dithyrambique de son ami de Seytres, officier au régiment du roi, mort à Prague, nous entendons l'accent de la compassion et de l'amitié ; mais la grande espérance est muette et la foi se borne à ce cri lugubre : « Redoutable juge des morts, prends pitié de mon désespoir[5] ! » Parcourez ses « réflexions et ses maximes, » vous en trouverez fort peu qui respirent un esprit religieux ; la morale de Vauvenargues n'est rien moins que religieuse. « Il ne prend pas le point de vue de sa morale dans les profondeurs de l'âme, mais il la fait ressortir tout entière aux relations sociales[6]. » Plus équitable que les déistes de son temps, il blâme et méprise l'arrogance de l'incrédulité et les plaisanteries dont le christianisme était l'objet ; mais sa vie intime, habituelle, se passe des inspirations de la foi. Ajoutons qu'on trouve çà et là des traits indirects contre la religion (d'autorité ?) « Les hommes se défient moins de la coutume et de la tradition de leurs ancêtres que de leur raison. » (Maxime 317.) « Il est aisé de tromper les plus

[1] Pag. 227.
[2] Pag. 230.
[3] II, pag. 286.
[4] Pag. 225.
[5] Pag. 150.
[6] Vinet, l. l. pag. 281.

habiles, en leur proposant des choses qui passent leur esprit et qui intéressent leur cœur. » (Maxime 319.)

Que faut-il penser de ces deux hommes chez Vauvenargues? Faut-il voir dans les passages religieux le langage de l'accommodation, dicté par la circonspection? Non, dirons-nous avec Vinet [1], « la candeur est le trait caractéristique de son individualité; on peut dire de lui le candide Vauvenargues. Il a la candeur de l'esprit comme celle du caractère et c'est ce qui donne la clef de ses qualités et de ses défauts. C'est un esprit qui connaît imparfaitement, mais qui est toujours loyal. » « De là, dit Gilbert [2], ses inconséquences et ses contradictions. Il note ses impressions à mesure qu'elles lui viennent, hier incrédule, aujourd'hui croyant ou regrettant de ne pas l'être. Il a des moments où il s'inquiète sérieusement de la grande question. S'il ne croit point, du moins jamais il n'a pris son parti de ne pas croire; son esprit hésite et va tour à tour de la foi au doute et du doute à la foi. » Ajoutons qu'il se trouve placé entre les écrivains du XVIIe siècle et les philosophes du XVIIIe. « Nul, disons-nous avec M. Morlais [3], n'a plus soigneusement conservé l'empreinte de ses prédécesseurs et plus fidèlement exprimé les sentiments et les aspirations de ses contemporains. Par la noblesse et la pureté de son style, par le respect des croyances religieuses, il appartient au grand siècle; par la hardiesse de la pensée et la foi dans la raison humaine, par l'amour de la gloire et de l'humanité, il est de son temps. »

Tout le monde connaît les « réflexions et maximes » de Vauvenargues. Il occupe une place distinguée parmi les moralistes français. Mais il est surprenant qu'on ait si souvent fermé les yeux sur le sens et la portée des fragments réunis sous le titre de *Traité sur le libre arbitre*. Ni Suard dans sa notice, ni Vinet, ni Géruzez [4] ni Nisard n'en parlent. Gilbert, l'auteur de l'édition

[1] l. l. pag. 305. Ajoutez: « V. n'avait de passion que celle de la vérité; il était par conséquent sérieux, comme tout homme profondément vrai. » Pag. 279.

[2] I, 232.

[3] Pag. 32.

[4] M. Géruzez avait si peu lu le traité qu'il a pu écrire naïvement: « V. avait tout à *défendre* contre son siècle, religion, *libre arbitre*, vertu,

classique de Vauvenargues, trouve ses opinions tellement extrêmes qu'il n'a pu se défendre de les combattre. Il est même tenté de croire que ce traité a été écrit dans une pensée ironique[1]. Prévost Paradol[2] refuse d'y voir seulement des objections qu'il se faisait à lui-même ou les opinions de sa jeunesse consignées dans ses écrits pour mémoire ; non, « ces pages profondes éclairent le reste des écrits de Vauvenargues et sont éclairées par eux d'une vive lumière. » M. Edm. Scherer appelle ce traité « un morceau d'une observation profonde, d'une psychologie déliée, qui fait du libre arbitre une illusion de la conscience humaine et où l'on est fondé à chercher le dernier mot de l'auteur et comme le secret de toutes ses doctrines. Vauvenargues nous offre l'exemple très digne d'attention d'une philosophie de la vie humaine étrangère à des notions qu'on regarde généralement comme inséparables de la morale[3]. »

En présence d'un traité où la philosophie joue un rôle considérable, on se demande si Vauvenargues a connu le monisme absolu de Spinosa, la nécessité purement physique de Hobbes, le déterminisme de Locke, les objections subtiles de Bayle, l'idéalisme de Malebranche, la nécessité morale de Leibniz. Sans doute, il en a connu quelques-uns, quoiqu'il ne les cite que rarement : il ne prononce le nom de Spinosa qu'une seule fois et indirectement[4]. Mais il appelle Locke un grand philosophe ; il lui doit beaucoup[5]. Il oppose « la profondeur méthodique de Locke à la mémoire féconde et décousue de Bayle[6]. » Il parle des « magnifiques erreurs de Descartes, génie créateur[7]. » S'il admire infiniment le génie de Pascal, comme nous l'avons dit, il est loin de partager toutes ses vues et éprouve surtout un vif éloignement pour cette dure sévérité que les écri-

dignité et responsabilité morale ; il a tout *maintenu* avec force et mesure. » *Histoire de la littérature française*, II, pag. 453. — 1861.

[1] I, préface VII et pag. 214.

[2] *Etudes sur les moralistes français*, 1880, pag. 229.

[3] *Etudes sur la littérature contemporaine*, 1866, III, pag. 43.

[4] I, 362.

[5] I, 206, 424 ; II, 133.

[6] II, 246.

[7] I, 361, 412.

vains du grand siècle avaient montrée à l'égard de la nature humaine. Tandis que Pascal prétend tout expliquer par la chute, Vauvenargues répète sous toutes les formes : « il n'y a pas de contradiction dans la nature[1]. » Autant Pascal réprouve les passions de l'âme « qui troublent les sens et leur font des impressions fausses, » autant Vauvenargues en demande une explication équitable et en exalte le prix. « L'esprit est l'œil de l'âme, non sa force ; sa force est dans le cœur, c'est-à-dire dans les passions. Nous devons peut-être aux passions les plus grands avantages de l'esprit. Aurions-nous cultivé les arts sans les passions ? La morale austère anéantit la vigueur de l'esprit, comme les enfants d'Esculape détruisent le corps, pour détruire un vice du sang souvent imaginaire[2]. » Entre toutes les passions la plus vivement recommandée est l'amour de la gloire. « Quelles sont les vertus de ceux qui méprisent la gloire[3] ? » Si en fait de simplicité, de vérité dans l'âme et le style, Pascal n'a de pareil que Vauvenargues, il faut se hâter d'ajouter qu'ils diffèrent en profondeur, en énergie, en passion, et se séparent à l'égard de la conception du monde et de la nature humaine autant qu'ils se rencontrent dans l'effrayante prédestination augustinienne.

Vauvenargues ne nous paraît donc pas avoir puisé beaucoup dans les théories philosophiques qui se trouvaient à sa portée. Et si on pouvait en douter il suffirait de relire les confidences qu'il a faites à l'un de ses amis : « Vous me faites trop d'honneur, en cherchant à me soutenir par le nom de philosophe, dont vous couvrez mes singularités ; c'est un nom que je n'ai pas pris ; on me l'a jeté à la tête ; je ne le mérite point. Ce sont mes inclinations qui m'ont rendu philosophe ou qui m'en ont acquis le titre ; *toute ma philosophie a sa source dans mon cœur*[4]. » Ce n'est pas qu'il néglige l'usage de la raison ; au

[1] Maxime 289.

[2] Maximes 149, 151, 153, 166.

[3] I, pag. 33. Comp. les belles réflexions de *Prévost Paradol*, l. c. pag. 223-227. Elles contrastent avec la critique amère de M. D. Nisard, *Histoire de la littérature française*, IV, pag. 319-324, édition de 1861.

[4] II, pag. 115.

contraire, s'il n'est pas un savant, il est grand raisonneur ; mais c'est le sentiment, l'instinct, le cœur qui commandent. De là aussi ces grandes contradictions dans lesquelles il tombe, dont il convient lui-même, mais dont il ne s'embarrasse guère. Je n'en citerai qu'un exemple éclatant. Il s'agit du rôle qu'il faut assigner à la raison. Tantôt la raison est sans valeur : « ma philosophie consiste proprement dans l'amour de l'indépendance et le joug de la raison lui serait plus insupportable que celui des préjugés [1]. » Tantôt la raison est le fruit le plus lent, le plus délicat, le plus rare de la nature, mais c'en est aussi le meilleur et le plus puissant sur l'âme. On ne peut le cultiver trop ni s'en promettre assez [2]. Tantôt, prenant un terme moyen, l'auteur dira : la raison et le sentiment se conseillent et se suppléent tour à tour. Quiconque ne consulte qu'un des deux et renonce à l'autre, se prive inconsidérément d'une partie des secours qui nous ont été accordés pour nous conduire [3]. C'est ce qui n'empêche pas de dire plus loin : « Je porte rarement au tribunal de la raison la cause du sentiment : l'un et l'autre s'accusent avec trop de partialité [4]. » Ici nous apprenons que la raison nous trompe plus souvent que la nature (le sentiment), qu'elle ne connaît pas les intérêts du cœur [5] ; là on nous dit que « c'est bien mal s'expliquer que de dire que la nature (le sentiment) l'emporte sur la raison, puisque la raison fut toujours la production de la nature la plus forte et la plus heureuse [6]. » On le voit, Vauvenargues est un grand cœur servi par une belle intelligence. C'est ce qui fait que les déclarations qui accordent la prééminence au cœur expriment le plus fidèlement sa pensée et peignent le plus sûrement sa noble personnalité. « Il sert peu d'avoir de l'esprit lorsqu'on n'a pas d'âme ; c'est l'âme qui forme l'esprit et qui lui donne l'essor [7]. Connaître par

[1] Ibid.
[2] Pag. 177.
[3] I, pag. 389.
[4] Ibid., pag. 94.
[5] Maximes 123, 124.
[6] Œuvres, II, 177.
[7] I, 69.

sentiment est le plus haut degré de connaissance [1]. Les grandes pensées viennent du cœur [2]. »

Nous savons maintenant à quoi nous en tenir en abordant le « traité du libre arbitre. » C'est l'œuvre d'un contemplatif, non celle d'un savant. Loin d'être un travail relativement définitif, elle n'est qu'une théorie à peine ébauchée, partie d'un penseur solitaire qui écoutait les voix du dedans bien plus que celles du dehors. Il en résulte souvent un manque de clarté, de justesse, de cohérence, bref quelque chose d'embarrassé. « C'est, comme M. Morlais l'a fort bien dit [3], l'effort d'une pensée qui cherche sa voie et essaie de se rendre compte d'elle-même. On y trouve des hésitations et, ce qui est pis, des contradictions ; mais ces contradictions sont moins le reflet de systèmes opposés qui se disputent l'intelligence du jeune philosophe que la naïve expression d'un esprit qui n'est pas encore sûr de lui-même et qui essaye d'introduire la lumière dans les notions confuses qui se trouvent primitivement au fond de toute intelligence. »

II

La question du libre arbitre remonte à une haute antiquité. Aristote, Epicure, l'Académie se sont prononcés en sa faveur. On connaît les débats qui ont eu lieu entre Pélage et Augustin. Le moyen âge compta les nominalistes Duns Scot et Occam parmi les chauds partisans du libre arbitre. C'est lui qui opposa Erasme à Luther. C'est lui qui établit un abîme entre le catholicisme et la réforme ; qui, au sein du catholicisme, suscita

[1] Ibid. pag. 112.

[2] Maxime 127. Voici le beau commentaire que Vinet (l. c. p. 308) donne sur cette belle pensée : « Principe singulièrement vrai dans tous les sujets où le sentiment peut avoir un rôle à jouer. Le cœur ne pense point ; mais en bien des cas il détermine le point de vue d'où nous pensons. Un sentiment élevé est comme une haute montagne d'où l'on embrasse un plus vaste horizon. Et combien de grandes pensées ne sont que de grands sentiments dont l'esprit se rend compte ! combien de talents ont été dilatés par le sentiment ! combien d'esprits éveillés par une affection vive ! »

[3] Pag. 9, 10.

la querelle entre Baïus et Molina et qui, au sein du protestantisme, traça une nuance très distincte entre les luthériens et les réformés. C'est lui encore qui est débattu en sens divers par les plus grands philosophes, par Descartes et Spinosa, par Kant et par Hegel. Ajoutons que les sectes les plus sévères du paganisme et du christianisme, les stoïciens, les calvinistes et les jansénistes ont pu se passer du libre arbitre sans que leur morale fût corrompue ou leur volonté énervée. Et l'on conviendra que le problème ne manque ni d'importance ni de difficulté et qu'on est loin de s'entendre même après des débats séculaires. Si Vauvenargues n'apporte qu'une très humble pierre à la grande discussion, il ne sera pas sans intérêt de voir ce noble esprit essayer de se rendre compte à sa manière des grandes contradictions qui troublent les croyants et divisent les philosophes.

Commençons par définir le libre arbitre. Je ne saurais mieux entrer dans l'esprit de Vauvenargues qu'en empruntant la définition à Fénélon auquel il a rendu un hommage si éclatant [1]. « Quand je veux une chose, dit l'archevêque de Cambrai, je suis maître de ne la vouloir pas. Je sais que j'ai un vouloir à deux tranchants qui peut se tourner à son choix vers le oui et le non. Je ne connais point d'autre raison de mon vouloir que mon vouloir même. Rien n'est tant en ma puissance que de vouloir ou de ne vouloir pas. Les objets peuvent me solliciter à les vouloir ; les raisons de vouloir peuvent se présenter à moi avec ce qu'elles ont de plus vif et de plus touchant ; Dieu peut aussi m'attirer par ses plus persuasives inspirations ; je demeure le maître de ma volonté pour vouloir ou ne vouloir pas [2]. » Cela revient à dire que le libre arbitre est la faculté de vouloir sans raison, de choisir sans motif entre deux partis [3].

Le « traité du libre arbitre » est destiné à combattre le rôle que l'indéterminisme assigne à la volonté. Il distingue deux séries d'arguments : la première est empruntée à la psychologie,

[1] I, 270.

[2] *Sur l'existence de Dieu*, § 6.

[3] Liberum est homini unum semper ex duobus agere, cum semper utrumque possumus. Pelagius, *Ep. ad Demetriadem*, cap. 8.

la seconde à la foi, ou, si l'on veut, à la théologie. Notre analyse laissera autant que possible à l'auteur sa parole si vive et si élevée, si lumineuse et si éloquente ; ce sera entrer dans l'esprit de celui qui a dit : « deux études sont importantes : la vérité et l'éloquence[1]. »

Nous avons rapproché les idées de Vauvenargues de celles des philosophes qu'il a pu connaître, mais surtout de celles de Port-Royal. Si nous n'avons pas cité le livre de Jansénius intitulé : *Augustinus*, qui était à la base de la doctrine de Port-Royal, c'est que ce livre est sorti tout entier d'Augustin et qu'Augustin est resté jusqu'au bout le père du jansénisme. Jansénius avait lu dix fois Augustin la plume à la main et ses écrits contre les pélagiens trente fois. Nous avons donc cité des passages parallèles d'Augustin. Il nous a paru, enfin, intéressant de rapprocher plusieurs thèses de Vauvenargues d'assertions analogues de théologiens réformés. Il est curieux de constater qu'il les a ignorés, malgré leurs points de contact, autant que Port-Royal leur a livré une guerre violente[2]. Leur affinité mutuelle n'en est pas moins incontestable. Et la connaissance de cette ancienne théologie réformée est, ce nous semble, assez peu répandue et assez importante pour justifier ces rapprochements. Il n'est pas rare qu'un ami des « anciens sentiers » attribue la ruine de la religion et de la morale à des principes et à des raisonnements qui se retrouvent chez les les plus illustres docteurs de l'Eglise réformée.

Nous allons maintenant laisser la parole à Vauvenargues.

Les hommes regardent la volonté qui conduit leurs actions comme le premier principe qui est en eux et comme un principe indépendant.

Ce sentiment est faux de tout point. S'il est vrai que la volonté soit en nous le premier principe, tout ne doit-il pas dé-

[1] I, pag. 284.

[2] Voyez Nicole, *Préjugés légitimes contre les calvinistes*. On se demande, en face de la profession commune de la grâce irrésistible et de la justification, à quoi il faut attribuer cette animosité. Je pense que les docteurs de Port-Royal voulaient se faire pardonner leur opposition au saint-siège et montrer qu'ils étaient des catholiques sincères.

river de ce fond et de cette cause ? Cependant, combien de pensées qui ne sont pas volontaires ! Combien même de volontés opposées les unes aux autres ! La volonté est, au contraire, le dernier ressort de l'âme ; c'est l'aiguille qui marque les heures sur une pendule et qui la pousse à sonner. Je conviens qu'elle détermine nos actions, mais elle est elle-même déterminée par des ressorts plus profonds et ces ressorts sont nos idées et nos sentiments actuels[1]. Si la volonté triomphe de l'appât d'un plaisir trompeur, c'est par la raison ; si la volonté succombe, c'est le sentiment qui prévaut parce qu'il se trouve plus vif ou parce que les idées sont plus faibles. Vous dites : il ne tiendrait qu'à ce sage de fortifier ses idées, il n'aurait qu'à le vouloir. Oui, le vouloir fortement ; mais afin qu'il le veuille ainsi, ne faudrait-il pas jeter d'autres pensées dans son âme qui l'engagent à le vouloir ? Nulle volonté sans idées et sans passions qui la précèdent. La raison et les passions dominent tour à tour, selon leur degré de force et selon nos habitudes ; selon notre tempérament, nos principes, nos mœurs ; selon les occasions, les pensées, les objets qui sont sous les yeux de l'esprit.

On nous oppose l'exemple des malheureux qui se perdent dans le crime contre leurs lumières ; donc, ce n'est ni leur connaissance ni le goût de la félicité qui déterminent leur cœur ; c'est leur volonté seule qui les pousse à ces excès. Il n'en est rien. Le malheureux qui connaît le vrai bien, qui le veut et qui s'en écarte, n'y renonce nullement, il le perd de vue ; l'idée en est dans sa mémoire, mais il ne la rappelle pas ; elle ne paraît qu'à demi ; elle est éclipsée ; des sentiments plus vifs l'écartent, la dérobent, l'exténuent ; ces sentiments impérieux remplissent la capacité de son esprit corrompu. Ce n'est

[1] Leibniz, *Essais sur la bonté de Dieu*, etc., première partie, § 51 : « Nous suivons toujours, en voulant, le résultat de toutes les inclinations qui viennent tant du côté des raisons que des passions. » III, § 320 : « Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée, est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. Cette doctrine introduit quelque chose d'aussi ridicule que la déclinaison des atomes d'Epicure. »

pas le bien le plus grand qui nous remue toujours, mais celui qui se fait sentir avec le plus de vivacité et dont l'idée nous est le plus présente. Ce sont nos idées actuelles formées par les objets extérieurs qui font naître des sentiments, ces sentiments des volontés, ces volontés des actions en nous et hors de nous. Nous avons très souvent des idées fort contraires et des sentiments opposés; mais les idées les plus sensibles, les plus entières, les plus vives l'emportent enfin sur les autres; le désir qui prend le dessus change en même temps de nom et détermine notre action.

Un homme tire sa bourse et demande pair ou non; je lui réponds l'un ou l'autre; n'est-ce pas ma volonté seule qui détermine ma voix? y a-t-il ici quelque jugement ou quelque passion qui devance? Certainement. Il faut dire pair ou non, et le désir du gain m'échauffe; les idées de pair et d'impair se succèdent avec vitesse, mêlées de crainte et de joie; l'idée de pair se présente avec un rayon d'espérance; la réflexion est inutile, il faut que je me détermine, c'est une nécessité et sur cela je dis pair, parce que pair se présente en ce moment à mon esprit. Cherchez-vous un autre exemple? Levez vos bras vers le ciel : c'est autant que vous le voudrez que cela s'exécutera; mais vous ne le voudrez que pour faire un essai du pouvoir de la volonté ou par quelque autre motif; sans cela je vous assure que vous ne le voudrez pas [1]. Ce qui dérobe à l'esprit le mobile de ses actions, n'est que leur vitesse infinie. Nos pensées meurent au moment où leurs effets se font connaître; lorsque l'action commence, le principe est évanoui; la volonté paraît, le sentiment n'est plus; on ne le trouve plus en soi et l'on doute qu'il y ait été [2].

[1] Cet exemple se trouve aussi chez Bossuet, *Traité du libre arbitre*, chap. II. Nourri de ce grand auteur, il est probable que V. ait fait un emprunt. Mais certainement il n'en a pas fait un au savant professeur de Saumur, Amyraut, qui dit la même chose : « Ceux-là mêmes qui disent que la volonté agit quelquefois contre le mouvement de l'entendement, afin de montrer sa liberté, n'aperçoivent-ils pas qu'en parlant ainsi ils assignent à cette action de la volonté *cette raison, qu'elle veut montrer sa liberté?* » — *Traité de la prédestination*, pag. 158.

[2] Spinosa, *Éthique II* de l'avant-propos, 35 schol. « Les hommes pensent

Supposons qu'on eût des volontés qui n'eussent point de principe, sans guide, sans règle, sans cause. Nos actions iraient au hasard ; il n'y aurait plus que des caprices ; tout ordre serait renversé. Il y a plus. S'il y avait une volonté qui ne dépendît pas du sentiment et de la réflexion qui la précèdent, il s'ensuivrait que cette volonté serait à elle-même son principe ; il faudrait dire qu'une chose qui a commencé a pu se donner l'être avant que d'être ; que cette volonté qui hier n'était point s'est pourtant donné l'existence qu'elle a aujourd'hui.

Les beaux guides, dit-on, que vous donnez à la volonté ! les sentiments de l'homme sont si trompeurs, ses vues sont si courtes et si fausses, qu'elle s'égare continuellement. C'est vrai. Mais ce guide, quoique incertain, vaut mieux qu'un instinct aveugle ; une raison imparfaite est beaucoup au-dessus d'une absence de raison. La raison débile de l'homme et ses sentiments illusoires le sauvent encore néanmoins d'une infinité d'erreurs ; l'homme entier serait abruti, s'il n'avait pas ce secours.

Qu'est-ce donc que la liberté, si la volonté n'est pas indé-

être libres, parce qu'ils ont conscience de leurs actions et ignorent les causes qui les déterminent. » — Leibniz, *Théod.* I, § 50. « Nous ne nous apercevons pas toujours des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguille aimantée prenait plaisir de se tourner vers le nord ; car elle croirait tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'apercevant pas des mouvements insensibles de la matière magnétique. » — Ed. Scherer, *Etudes sur la littérature contemporaine*, IV, pag. 356 : « L'homme se croit libre parce qu'il se sent libre. Eh bien, le libre arbitre, pour quiconque y regarde de plus près, est l'illusion naturelle d'un être qui a la conscience de lui-même comme cause, et n'a pas la conscience de lui-même comme effet ; qui est le produit de mille actions et influences indépendantes de sa volonté, et qui ne les distingue point, précisément parce qu'elles constituent sa nature et le fond même de sa personnalité. — G. Renard, *l'Homme est-il libre ?* Paris, Germer Baillière & Cie, 1882, donne plusieurs raisons de ce qu'il appelle l'illusion du libre arbitre : une distraction de la conscience qui a laissé passer un motif inaperçu ; le nombre, la diversité, l'obscurité des motifs qui déterminent l'homme ; la lutte qui se passe souvent entre les divers motifs, l'analyse délicate, l'effort d'attention qu'il faut pour prendre sur le fait le changement d'humeur ou d'opinion qui a entraîné le changement de conduite. (Pag. 57-63.)

pendante ! C'est suivre les lois éternelles sans contrainte, c'est la puissance d'agir conformément à la loi de Dieu. C'est toujours Dieu qui agit ; mais quand il nous meut malgré nous, cela s'appelle contrainte, et quand il nous conduit par nos propres désirs, cela se nomme liberté [1]. On réplique : ce n'est point agir de soi-même que d'agir par une impression et des lois étrangères. Erreur ! L'impression et les lois de Dieu ne nous sont pas étrangéres ; elles constituent notre essence et nous n'existons qu'en elles ; elles sont entièrement nôtres et nous pouvons dire hardiment que nous agissons par nous-mêmes quand nous n'agissons que par elles. Croyez-vous votre âme étrangère parce qu'elle vient de Dieu et n'existe qu'en lui ? Non, vous dites : mon âme. Votre volonté, votre action sont donc vôtres aussi. Ainsi la nécessité n'exclut pas la liberté ; elles subsistent ensemble. Une action involontaire n'est pas libre ; mais une action nécessaire peut être volontaire et par conséquent libre [2].

[1] V. reproduit ici, sans s'en douter, Thomas d'Aquin, *Summa*, I, 105, 4 : « Illud quod movetur ab alio dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam ; sed si moveatur ab alio quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi. » V. n'a pas distingué les divers domaines de la liberté. Elle est, sans doute, en général, la faculté d'agir sans contrainte et sans entrave, par soi-même, c'est-à-dire, conformément à sa nature. Mais on est *physiquement* libre lorsqu'on peut suivre sans obstacle ses appétits ; on est *intellectuellement* libre lorsqu'on est dirigé non par les préjugés ou l'autorité des hommes, mais par la conviction. Est enfin *moralement* libre quiconque obéit sans contrainte et sans empêchement à sa nature morale. Voilà ce que l'Evangile appelle être lié par l'esprit, être esclave de la justice.

[2] Amyraut, *Défense de la doctrine de Calvin sur le sujet de l'élection et de la réprobation*, Saumur, 1644, pag. 69 : « Il y a trois sortes de nécessités. L'une est celle qui convient aux natures brutes ; c'est ainsi que nécessairement le feu brûle, que le fer suit l'aimant. La seconde est celle qui vient d'un principe externe. Ainsi le vent emporte le navire. La troisième est celle qui dépend de certaine convenance et de certaine proportion qui se trouve naturellement entre les facultés douées de raison et les objets qui se rapportent à leur nature. Ainsi l'entendement de l'homme aperçoit et reconnaît *nécessairement* la vérité si on la lui propose clairement et distinctement. Car, je vous prie, qui est-ce, d'entre tous les hommes qui n'ont pas perdu l'usage de la raison, qui *peut résister* à la

On dit : si tout est nécessaire, il n'y a plus de vice. Je réponds qu'une chose est bonne ou mauvaise en elle-même et nullement parce qu'elle est nécessaire ou ne l'est pas. La maladie, la santé changent-elles de caractère parce qu'elles sont imposées ? Celui qui s'est blessé lui-même n'est-il pas aussi réellement blessé que celui qui a reçu à la guerre un coup de fusil ? Je dis plus : plus le vice est nécessaire, plus il est vice ; rien n'est plus vicieux dans le monde que ce qui par son fond est incapable d'être bien. Dira-t-on que Dieu n'est point parfait parce qu'il est nécessairement parfait ? Ne faut-il pas dire, au contraire, qu'il est d'autant plus parfait qu'il ne peut être imparfait ? — Mais, dit-on, si le vice est une maladie de l'âme, il ne faut pas traiter les vicieux autrement que les malades. En effet, rien n'est si juste, rien n'est plus humain : il faut traiter un scélérat comme un malade. Or comment en use-t-on avec un malade ? par exemple avec un blessé qui a la gangrène au bras ? Si on peut sauver le bras sans risquer le corps, on sauve le bras ; mais si on ne peut sauver le bras qu'au péril du corps, on le coupe. Il faut donc en user de même avec un scélérat : si on peut l'épargner sans faire tort à la société dont il est membre, il faut l'épargner ; mais si le salut de la société dépend de sa perte, il faut qu'il meure ; cela est dans l'ordre. Ah ! du moins, continue-t-on, vous ne direz pas, à votre point de vue, que ce criminel est un homme méprisable, odieux. Et

vérité de cette proposition que, si des choses égales vous ôtez choses égales, le reste demeurera égal ? Et c'est de cette sorte de nécessité encore que la volonté se porte à la recherche du souverain bien, nécessairement et pourtant spontanément. Si cette sorte de nécessité est fatale, il faudra dire que la sainteté de Dieu est fatale de même, parce qu'il ne se peut faire qu'il ne soit saint ; que le destin nous gouvernera encore au ciel, parce qu'il sera absolument impossible qu'on y pèche, et finalement que ç'a été encore par la force de la fatalité que notre Seigneur Jésus a exercé la vertu et la sainteté, puisqu'il n'y a pas de chrétien qui osât affirmer qu'il lui ait pu arriver de commettre aucune faute. » Il en résulterait enfin, comme dit le même docteur réformé, que « l'homme déterminé au bien serait le moins libre. » — *De libero arbitrio*, 46-47. Amyraut a développé ici la distinction que Calvin avait faite entre la nécessité et la contrainte. *Inst.* II, 3, 5, la nécessité et la fatalité. Ibid. I, 16, 8.

pourquoi ne le dirai-je pas? Ne dites-vous pas vous-même, d'un homme qui manque d'esprit, que c'est un sot? et de celui qui n'a qu'un œil ne dites-vous pas qu'il est borgne? Assurément, ce n'est pas leur faute s'ils sont ainsi. On n'est point injuste quand on ne pense en cela que ce qui est vrai et ce qu'il est très impossible de ne pas penser. A l'égard de ceux que la nature a favorisés des beautés du génie ou de la vertu, il faudrait être bien peu raisonnable pour se défendre de les aimer par cette raison qu'ils tiennent tous ces biens de la nature[1]. Ils sont bons nécessairement, je les aime de même. Qu'y a-t-il de beau et de grand que ce que la nature a fait? qu'y a-t-il de difforme et de faible que ce qu'elle a produit dans sa rigueur? quoi de plus aimable que ses dons, ou de plus terrible que ses coups? Mais, poursuivez-vous, je ne puis m'empêcher d'excuser un homme que la nature a fait méchant. Eh bien! excusez-le[2]. Pourquoi vous défendre de la pitié? La nature a rempli le cœur des bons de l'horreur du vice; mais elle y a mis aussi la compassion, pour tempérer cette haine trop fière et les rendre plus indulgents. Si la créance de la nécessité augmente encore ces sentiments d'humanité, si elle rappelle les hommes plus fortement à la clémence, quel plus beau système? — On pensera peut-être qu'en établissant la nécessité de nos actions je détruis la nécessité des bonnes œuvres. Il est vrai qu'on

[1] « Direz-vous que nous n'avons pas le droit d'aimer et de louer la vigne, parce qu'elle produit nécessairement des grappes savoureuses. » Renard, l. c., pag. 95.

[2] Cela est conforme à Celui qui a dit : « Père! pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. » (Luc XXIII, 34.) « Un progrès réservé à l'avenir, ce sera de comprendre que toute faute est le fruit d'une faiblesse intellectuelle et morale, c'est-à-dire d'une véritable maladie de l'esprit; ce sera de considérer tout criminel comme un fou et d'assimiler les prisons aux maisons de santé, où les pensionnaires obtiennent tous les égards, toutes les facilités compatibles avec la sécurité d'autrui et avec la cure mentale qu'on essaye sur eux. En ce temps-là, qui n'est peut-être pas si loin qu'on pense, on mettra en pratique cette belle parole qu'a trouvée le cœur de Mme de Staël et qu'approuve la raison : « Qui pourrait tout comprendre voudrait tout pardonner. » On la concevra du moins comme l'idéal dont il faut se rapprocher, et par cela seul la morale aura fait un grand pas en avant. » Renard, pag. 109.

peut en inférer que ces mêmes œuvres sont en nous des grâces de Dieu, qu'elles ne reçoivent leur prix que de la mort du Sauveur et que Dieu couronne dans les justes ses propres bienfaits. Mais cette conséquence est conforme à la foi et si conforme qu'une autre doctrine lui serait tout à fait contraire et ne pourrait s'expliquer.

Nous voici arrivé au second ordre de preuves dirigées contre le libre arbitre ; elles sont empruntées à la religion.

La théorie du libre arbitre méconnaît la dépendance totale et continue de l'homme à l'égard de Dieu. Or, voilà ce que j'attaque, voilà l'objet de ce discours ; je ne me suis attaché à prouver la dépendance de la volonté à l'égard de nos idées que pour mieux établir par là notre dépendance entière de Dieu. En effet, l'esprit de l'homme n'est-il pas créé et tout être créé ne dépend-il pas des lois de sa création ? peut-il agir par d'autres lois que par celles de son être ? et son être n'est-ce pas l'œuvre de Dieu ? Comment l'homme changerait-il ces lois, lui qui ne subsiste qu'en elles et qui ne peut rien que par elles ? Faites donc qu'une pendule se meuve par d'autres lois que par celles de l'ouvrier ou de celui qui la touche. Mais la comparaison est imparfaite ; les productions des hommes peuvent être dérangées, détruites ou conservées par d'autres hommes ; mais les ouvrages de Dieu ne dépendent que de lui, parce qu'il est l'auteur de tout ce qui existe, non seulement pour la forme, mais aussi pour la matière. Il ne peut donc y avoir d'action dont il ne soit le principe [1]. Faire cesser l'influence des lois de

[1] Zwingli, *de providentia*, opp. IV, pag. 91 : « Quidquid est, in Illo est imo quod est et quod existit, ex illo est. » Pag. 116 : « Quum ergo sua virtute nihil sit aut existat, nihil vivat aut operetur, nihil intelligat aut deliberet, sed omnia ista præsens numinis virtus gerat, *quomodo libera esset humana consultatio ?* » Calvin, *Inst.* I, 18, § 1 : « Quod autem nihil efficiant homines, nisi arcano Dei motu, nec quicquam *deliberando* agitent, nisi quod ipse jam apud se decreverit et arcana sua directione constituat, innumeris et claris testimoniis probatur. » Vinet, *Homilétique*, pag. 595. « Tout ce que Dieu opère dans l'ordre moral, il l'opère par nous ; mais c'est lui qui évoque notre volonté, qui la détermine ; c'est lui qui pénètre et qui coordonne les éléments que lui offre notre nature ; nous ne

la création sur la volonté de l'homme, rompre la chaîne invisible qui lie toutes ces actions, n'est-ce pas l'affranchir de Dieu? Qu'on ne dise pas que Dieu suspend ses lois pour laisser agir son ouvrage; car l'action n'est qu'un effet de l'être; or l'être ne nous est pas propre; comment l'action le serait-elle?

Et pourquoi se révolter contre notre dépendance? C'est par elle que nous sommes sous la main du Créateur, que nous sommes protégés, encouragés, soutenus, que nous tenons à l'infini et que nous pouvons nous promettre une sorte de perfection dans le sein de l'Etre parfait. L'excellence de l'homme est dans sa dépendance; sa sujétion nous étale deux images merveilleuses : la puissance de Dieu qui comprend toutes choses et la dignité de notre âme, émanée d'un si grand principe, vivante, agissante en lui, participante ainsi de l'infinité de son être par une si belle union.

On poursuit : Si tout est en nous par Dieu, Dieu est aussi l'auteur du mal, et conséquemment vicieux. Je demande à mon tour : qu'entendez-vous par le mal? Dieu a donné aux créatures leur degré d'imperfection ; elles sont imparfaites et, comme imparfaites, vicieuses; car le vice n'est autre chose qu'une espèce d'imperfection[1]. Je sais bien que les vices sont

lui donnons que ce qu'il nous a donné, nous ne faisons que ce qu'il fait en nous ; il est, en un mot, la force de nos forces, par conséquent il est tout; notre vie est sa vie, et nous, c'est lui toujours. » On se rappelle ici involontairement le mot célèbre d'Augustin : « Da quod jubes et jube quod vis. » *Conf.* X, 37.

[1] Augustin, *de civ. D.* XI, 9 : Mali nulla natura est, sed *amissio boni* mali nomen accepit. 18-23: Le mal est à la perfection du monde ce que les ombres sont aux lumières dans un tableau, ce que les tons bas sont aux tons hauts dans une mélodie. XII, 7: perversæ voluntatis *causa* non efficiens est sed *deficiens.* C. Jul. I, 9 : Nihil est malum, nisi *privatio* boni. Calvin, *Cons. Gen.* « Vere ab Augustino dictum libenter amplector, in peccato s. in malo nihil positivum esse. » Les théologiens réformés du dix-septième siècle s'accordent unanimement sur cette définition. Voir Schweizer, *Die Glaubensl. d. Ev. ref. Kirche*, II, 32, 325. Mais il est important de constater l'explication qu'ils donnent de ce caractère négatif ou privatif du péché. Ainsi B. Pictet, prof. de théol. à Genève, dit (*Théol. chr.* I, 420) : « de ce que le péché est une privation de justice, il

quelque chose de mauvais, parce qu'ils entraînent toutes sortes de désordres et la ruine des sociétés ; mais les maladies ne sont-elles pas mauvaises, les pestes, les inondations ? Cependant cela vient de Dieu et c'est lui qui fait les monstres et les plus nuisibles animaux ; c'est lui qui crée en nous un esprit si fini, un cœur si dépravé. Que s'il a mis dans notre esprit le principe des erreurs et dans notre cœur le principe des vices, pourquoi répugnerait-il de le faire auteur de nos fautes et de toutes nos actions ? Nos actions ne tirent leur être, leur mérite et leur démérite que du principe qui les a produites ; or, si nous reconnaissons que Dieu a fait le principe qui est mauvais, pourquoi refuser de croire qu'il est l'auteur des actions qui n'en sont que les effets ? N'y a-t-il pas de contradiction dans ce bizarre refus ? Il ne sert de rien de répondre que Dieu met en nous la raison pour contenir ce principe vicieux et que nous nous perdons par le mauvais usage que nous faisons de notre volonté. Notre volonté n'est corrompue que par ce mauvais principe et ce mauvais principe vient de Dieu.

Au moins, dites-vous, serait-il injuste de punir dans les créatures une imperfection nécessaire. Oui, selon l'idée que vous avez de la justice. Il est vrai qu'il n'y a rien au monde de meilleur que la justice, que l'équité, que la vertu ; mais ce qu'il y a de plus grand dans les hommes est tellement impar-

ne s'ensuit pas que ce soit une pure privation de vie. Il faut juger des maladies de l'âme comme des maladies du corps. Comme donc les maladies corporelles ne sont pas seulement une privation de santé, mais encore une mauvaise disposition dans les humeurs, il faut raisonner de la même manière des maladies de l'âme. » L'homme est pourtant toujours censé *coupable*, à cause du libre arbitre attribué au protoplaste. Vauvenargues semble se rattacher davantage à Spinosa qui a dit : « les idées de bien et de mal, de perfection et d'imperfection, comme celles de beauté et de laideur, sont filles de l'imagination et non de la raison ; elles n'expriment rien de positif et d'absolu qui appartienne effectivement aux êtres et ne marquent autre chose que la constitution et la faiblesse de l'esprit humain. » *Ethique*, Ire partie. Appendice. Disons plutôt que V. tombe dans les plus étranges contradictions : tantôt il dira « pratiquons la vertu, c'est tout » et tantôt : « la conscience est la plus changeante des règles ; elle est l'organe du sentiment qui nous domine et des opinions qui nous gouvernent. » (*Œuvres* I, 133, 386.)

fait, qu'il ne saurait convenir à celui qui est parfait ; c'est même une superstition que de donner nos vertus à Dieu[1]. Je ne pense donc pas que la justice humaine soit essentielle au Créateur ; elle nous est indispensable parce qu'elle est des lois de Dieu la plus vive et la plus expresse ; mais l'auteur de cette loi ne dépend que de lui seul, n'a que sa volonté pour règle, son bonheur pour unique fin. Je crois que Dieu peut à son gré disposer de ses créatures ou pour un supplice éternel ou pour un bonheur infini, puisqu'il est le maître et ne nous doit rien[2]. Voici quelle est sa justice : il donne une règle aux hommes qui doit juger leurs actions et il les juge exactement par cette règle ; il n'y déroge jamais. Par cette égalité il se montre juste, puisque la justice n'est autre chose que l'amour de l'égalité. Mais cette égalité qu'il met entre les hommes, n'est point entre les hommes et lui : peut-il y avoir de l'égalité dans une distance infinie des créatures au Créateur ?

— Il se contredit, dites-vous, s'il est vrai qu'il nous donne une loi dont il nous écarte lui-même. — Non, il ne se contredit pas ; sa loi n'est pas sa volonté ; il nous a donné cette loi pour qu'elle jugeât nos actions ; mais comme il ne veut pas nous rendre tous heureux, il ne veut pas non plus que tous suivent

[1] Calvin, *Inst.* III, 24, 17 : « Vere Augustinus perverse facere contendit qui justitiæ humanæ modo divinam metiuntur. » Il distingue entre une volonté divine *révélée* et *cachée*, entre une volonté *præcipiens* et une volonté *efficax*. « Quod homo injuste perpetrat, quum Deus justo licet occulto judicio per manum ejus faciat, non potest in Eum quadrare peccati nomen. » *Consens. Gen.* de Calvin. Niemeyer, *Coll. confess.* pag. 307. Zwingli, *de Prov.* c. 5 : « Ubi non est lex, ibi non est prævaricatio. Deo non est lex posita, idcirco nec peccat, dum hoc ipsum agit in homine, quod homini peccatum est. »

[2] Aug. *de civ. Dei*, XV, 1 : Unum eorum genus qui secundum hominem, alterum eorum qui secundum Deum vivunt, appellamus duas civitates, quorum una prædestinata est in æternum regnare cum Deo, altera æternum supplicium subire cum diabolo. Calvin, *Inst.* III, 21, 5 : Prædestinationem vocamus æternum Dei decretum quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes ; sed aliis vita æterna, aliis damnatio æterna præordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem prædestinatum dicimus. »

sa loi. S'il juge tous les hommes par la même loi, il ne donne pas à tous la même grâce[1].

Dieu n'est donc pas bon, direz-vous. — Il est bon puisqu'il donne à *tant* de créatures des grâces qu'il ne leur doit point et qu'il les sauve ainsi gratuitement. Il aurait plus de bonté, selon nos faibles idées, s'il voulait nous sauver *tous*. Sans doute, il le pourrait puisqu'il est tout-puissant; mais puisqu'il le pourrait et qu'il ne le fait pas, il faut conclure qu'il ne le veut pas et qu'il a raison de ne pas le vouloir[2].

Il le veut, me répondrez-vous, mais c'est nous qui lui résistons. — O le puissant raisonnement! Quoi? celui qui peut tout, peut donc vouloir en vain? Il manque donc quelque chose à sa puissance ou à sa volonté? Car si l'une et l'autre étaient entières, qui pourrait leur résister? Sa volonté, dit-on, n'est que conditionnelle; c'est sous des conditions qu'il veut notre salut; mais quelle est cette volonté? Dieu peut tout, il sait tout; et il veut mon salut que je ne ferai pas, qu'il sait que je ne ferai pas et qu'il tient à lui d'opérer! Ainsi Dieu veut une chose qu'il sait qui n'arrivera pas et qu'il pourrait faire arriver! Quelle étrange contradiction! Si un homme sachant que je veux me noyer et pouvant m'en empêcher sans qu'il lui en coûte rien et m'ôter même cette funeste volonté, me laissait cependant mourir et suivre ma résolution, dirait-on qu'il veut me sauver, tandis qu'il me laisse périr? Tant de nations idolâtres que Dieu laisse dans l'erreur et qu'il aveugle lui-même,

[1] Ne nous étonnons pas des sophismes de Vauvenarges en nous rappelant ceux des plus grands docteurs. Ainsi Luther répond à ceux qui lui opposent que Dieu ne veut pas la mort du pécheur : Ce n'est là qu'une parole et la parole de Dieu n'est pas Dieu lui-même. (Luther, *de servo arbitrio*, opp. Witt. II, 451.) Calvin dira que pour rendre les pécheurs plus inexcusables, Dieu excite en eux une certaine foi qui les porte à se regarder comme justifiés. (*Inst.* III, 2, 11.) Leibniz prétend qu'il suffit de considérer l'immensité du monde sidéral pour se convaincre que le mal d'un si grand nombre d'hommes damnés éternellement n'est « presque rien en comparaison du bien. » (Leibniz, *Théod.* I, § 19.)

[2] Calvin, *Inst.* III, 23, 2 : Summa est justitiæ regula Dei voluntas, ut quicquid vult, eo ipso quod vult, justum habendum sit. Ubi ergo quæritur cur ita fecerit Dominus? respondendum est : quia voluit.

comme le dit l'Ecriture, prouvent-elles, par leur misère et par leur abandonnement, que Dieu veut aussi leur salut? Il est mort pour tous, j'en conviens, c'est-à-dire que sa mort les a tous rendus capables d'être lavés des souillures du péché originel et d'aspirer au ciel qui leur était fermé : grâce qu'ils n'avaient point avant; mais de ce que tous sont rendus capables d'être sauvés, peut-on conclure que Dieu veut les sauver tous? Pensez-vous qu'un Américain, d'un esprit simple et grossier, comme sont la plupart des hommes, qui ne connaît pas Jésus-Christ, à qui l'on n'en a jamais parlé et qui meurt dans un culte impie, soutenu par l'exemple de ses ancêtres et défendu par tous ses docteurs; pensez-vous, dis-je, que Dieu veuille aussi sauver cet homme qu'il a si fort aveuglé? pensez-vous au moins qu'on le croie sur votre simple affirmation et vous-même le croyez-vous[1]?

Vous craignez, dites-vous, que ma doctrine ne tende à corrompre les hommes et à les désespérer. — Pourquoi donc cela, je vous prie? qu'ai-je dit à cet effet? J'enseigne, il est vrai, que les uns sont destinés à jouir et les autres à souffrir toute l'éternité; c'est la créance inviolable de tous ceux qui sont dans l'Eglise et j'avoue que c'est un mystère que nous ne comprenons pas. Mais voici ce que nous savons avec la dernière évidence; voici ce que Dieu nous apprend : ceux qui pratiqueront la loi sont destinés à jouir, ceux qui la transgresseront, à souffrir. Il n'en faut pas davantage pour conduire ses actions et pour s'éloigner du mal. J'avoue que si cette notion ne se trouve pas suffisante, si elle ne nous entraîne pas, c'est qu'elle trouve en nous des obstacles plus forts; mais il faut convenir aussi que, bien loin de nous pervertir, rien n'est plus capable, au contraire, de nous convertir; et ceux qui s'abandonnent,

[1] Calvin, *Inst.* III, 24, 13 : Ecce, vocem ad eos dirigit, sed ut magis obsurdescant, lucem accendit, sed ut reddantur cæciores; doctrinam profert sed ut magis obstupescant, remedium adhibet, sed ne sanentur. Neque hoc controverti potest, quos Deus illuminatos non vult, illis doctrinam suam ænigmatibus involutam tradere, ne quid inde proficiat, nisi ut in majorem hebetudinem tradantur. Pascal, *Pensées*, II, pag. 52, ed. Havet : « On n'entend rien aux ouvrages de Dieu si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclairer les autres. »

dans la vue de leur sujétion, agissent contre les lumières de la plus simple raison, quoique nécessairement. Il ne faut donc pas dire que notre doctrine soit plus dangereuse que les autres, rien n'est moins vrai que cela : elle a l'avantage de concilier l'Ecriture avec elle-même et vos propres contradictions ; il est vrai qu'elle laisse des obscurités ; mais elle n'établit point d'absurdités, elle ne se contredit pas[1]. Cependant je sais le respect qu'on doit aux explications adoptées par l'Eglise ; et si l'on peut me faire voir que les miennes leur sont contraires, ou même qu'elles s'en éloignent, quelque vraies qu'elles me paraissent, j'y renonce de tout mon cœur, sachant que notre esprit, sur de semblables matières, est sujet à l'illusion et que la vérité ne peut pas se trouver hors de l'Eglise catholique et du pape qui en est le chef[2].

D'une part nous devons attendre en tremblant les secrets jugements de Dieu, courber notre esprit sous la foi et nous écrier avec saint Paul : O profondeur éternelle, qui peut sonder tes abîmes ? qui peut expliquer pourquoi le péché du premier homme s'est étendu sur sa race ? pourquoi des peuples entiers qui n'ont point connu la vie, sont réservés à la mort ? pourquoi tous les humains, pouvant être sauvés, sont tous exposés à périr ? Mais, d'autre part, adorons la hauteur de Dieu qui

[1] Il est curieux de relever comment Arnobe combat ceux qui font dériver le péché du libre arbitre. Si Dieu, dit-il, nous a donné le libre arbitre par lequel nous commettons le péché, on fait pourtant de Dieu la cause indirecte du péché. Dieu n'a pas empêché ce qu'il aurait dû empêcher. *Disput. adversus gentes*, lib. II.

[2] Pascal, *Pensées*, II, pag. 347, éd. Havet : « Je n'ai d'attache sur la terre qu'à la seule Eglise catholique, apostolique et romaine, dans laquelle je veux vivre et mourir, et dans la communion avec le pape, son souverain chef, hors de laquelle je suis très persuadé qu'il n'y a point de salut, » ou comme il est dit ailleurs (pag. 336) : « hors laquelle il n'y a que malédiction. » M. Gilbert ne voit dans cette affirmation de V. qu'une ironie. (I, 214.) Je ne le crois pas. Je préfère admettre que l'homme religieux a outré ici sa pensée et a été dupe de son entraînement. D'autre part, il est très possible que, sans s'en douter peut-être, il ait invoqué l'autorité de l'Eglise (janséniste) parce que les doctrines de la transmission du péché originel et de l'irrésistibilité de la grâce corroboraient sa démonstration dirigée contre le libre arbitre.

règne dans tous les esprits, comme il règne sur tous les corps; déchirons le voile funeste qui cache à nos faibles regards la chaîne éternelle du monde et la gloire du Créateur ! Quel spectacle admirable que ce concert éternel de tant d'ouvrages immenses et tous assujettis à des lois immuables ! O majesté invisible ! votre puissance infinie les a tirés du néant et l'univers entier, dans vos mains formidables, est comme un fragile roseau. L'orgueil indocile de l'homme oserait-il murmurer de sa subordination ?

III

Il n'y a pas de lecteur attentif du traité dont nous venons de reproduire la substance qui n'ait de graves objections à faire. On trouvera à y relever des lacunes et des sophismes ou à s'attaquer au point de vue où s'est placé Vauvenargues. Celui de M. l'abbé Morlais n'est pas douteux, surtout si on se rappelle qu' « il éprouve le besoin, avant d'aborder des problèmes qui touchent de si près à l'essence de la vraie religion, de soumettre son étude au jugement de l'Eglise et de condamner d'avance ce qu'elle pourrait renfermer de téméraire ou d'inexact. » (Préface V.) Le point de vue de M. Morlais est donc celui d'un bon catholique, fidèle aux canons du concile de Trente. Or, on sait que la question du libre arbitre a été le point de départ de l'opposition du catholicisme et du protestantisme, comme les débats entre Erasme et Luther le prouvent [1]. Le concile de Trente, cherchant, comme le semi-pélagianisme, à tenir le milieu entre Augustin et Pélage, enseigne que, quoique les hommes aient perdu par la transgression d'Adam leur innocence, le libre arbitre, quoique atténué, n'est pas éteint en eux, et prononce l'anathème sur quiconque prétend qu'après le péché d'Adam le libre arbitre est perdu et éteint et sur celui qui nie que les dons de Dieu soient aussi des mérites du justifié ou que le justifié, par les bonnes œuvres qu'il fait par la grâce de Dieu, mérite une augmentation de grâce, la vie éternelle, etc. [2] Si la grâce excite et assiste l'homme à se

[1] Baur, *Dogmengeschichte*, III, B, pag. 118.

[2] Conc. Trid. Sess. VI, 1, 5.

convertir, l'homme consent et coopère librement, c'est-à-dire d'une manière indépendante de Dieu, à cette grâce. Ce n'est plus Dieu qui produit le vouloir et le faire (Philip. II, 13); cette œuvre se partage entre Dieu et l'homme. Si l'action de l'homme dépend de Dieu, celle de Dieu ne dépend pas moins de celle de l'homme. Bref, l'homme est à la fois dépendant et indépendant de Dieu. M. Morlais se place tout à fait à ce point de vue théologique.

M. Morlais avait aussi à discuter le point de vue psychologique sur lequel le concile de Trente ne s'est pas expliqué. Or, c'est ici qu'on est frappé des affirmations les plus contradictoires. D'une part, independance de la volonté. « Il y a en nous une force autonome, indépendante qui triomphe de la pensée et de la passion à son gré. » (Pag. 58.) « La volonté est le moi, la personnalité qui intervient dans la formation de la pensée et du sentiment; la pensée et le sentiment sont impersonnels.» (Pag. 91.) « La volonté est une force maîtresse, indépendante des mobiles qui l'ont mise en mouvement. » (Pag. 59.) « Entre la délibération et la détermination s'accomplit un acte d'autorité immédiatement créé par l'âme et produit en nous, en dehors de l'enchaînement des causes et des effets, une sorte de création *ex nihilo*. » (Pag. 61, 62.) « La volonté n'a point de direction à recevoir, c'est elle au contraire qui impose son autorité. » (Pag. 106.) « Elle dirige la raison à son gré; elle peut en user selon qu'il lui plaît pour obtenir l'évidence ou pour s'y dérober. » (Pag. 170.) « Libre dans ses déterminations, elle peut à son gré mépriser la raison qui l'éclaire ou fouler aux pieds la passion qui cherche à l'entraîner, quelle que soit l'évidence de la vérité ou la violence de la passion [1]. » (Pag. 93.)

[1] Qu'on me permette ici d'alléguer les réflexions de M. Renard, l. c. pag. 81 : « Vous conviendrez bien que nous n'avons pas les opinions que nous voulons; car si vous osiez n'en pas convenir, je vous dirais : croyez donc que deux fois deux font cinq, que Mahomet vécut avant Jésus-Christ, que Socrate fût romain. Il en est de même de nos sentiments : nous ne pouvons à notre gré aimer, nous mettre en colère, nous indigner et si quelqu'un en doutait, je lui dirais à son tour : ayez peur, je vous prie, de cette petite fille qui joue là-bas, retrouvez l'ardeur de vos premières amours, détestez votre mère. Opinions et sentiments s'imposent à nous. »

« En nous donnant le libre arbitre, Dieu a remis notre destinée entre nos mains. » (Pag. 178.) « Il laisse à l'homme le soin d'exécuter les lois de l'ordre moral. » (Pag. 179.)

D'autre part M. Morlais affirme la dépendance de la volonté. « Notre tempérament, nos pensées, nos sentiments influent sur nos volontés. » (Pag. 105.) « La volonté a besoin d'être provoquée et mise en éveil par les pensées et le sentiment ; cette impulsion première est la condition de la volition. » (Pag. 71.) « La désobéissance est un acte qui dépend des pensées et des sentiments qui l'ont précédé. » (Pag. 82.) « Il n'y a pas de volonté qui ne soit précédée et accompagnée de quelque passion ou de quelque réflexion. Vouloir sans aucun motif, *indifferentia ad velle et non velle*, c'est vouloir sans but, c'est-à-dire ne pas vouloir, car on ne peut vouloir sans vouloir quelque chose. » (Pag. 59.) Il serait monstrueux qu'il y eût un effet sans cause. (Pag. 65.)

On le voit, M. Morlais repousse également le libre arbitre qui consiste, comme dit Fénélon, « à n'avoir d'autre raison de son vouloir que son vouloir même, » à vouloir indifféremment une chose ou son contraire, sans raison, et la liberté morale qui consiste à être déterminé dans sa volonté par la condition intérieure où l'on se trouve dans un moment donné. M. Morlais ne consent pas plus à être déterministe qu'indéterministe : la volonté est, selon lui, à la fois dépendante et indépendante de toute influence déterminante. Il faut pourtant opter ; de deux choses l'une : la volonté se trouve dans un rapport causal avec la condition morale de l'homme, ou bien elle est une cause primordiale, absolue. Abandonner dès la première application une vérité qu'on a reconnue et ne pas cesser pourtant de la reconnaître, c'est-à-dire, l'affirmer et la nier tout à la fois, c'est être inconséquent, c'est outrager la logique, c'est consacrer, comme disait Shakspeare, une mauvaise philosophie, celle du oui et du non. Posons nettement le problème suivant : L'apôtre Pierre renie son Maître. Je demande : Pierre, dans ce moment et dans ces circonstances, pouvait-il également vouloir le contraire et ne pas renier son Maître ? Sans doute, répondent les partisans du libre arbitre, il aurait

pu s'en dispenser dans ce moment ; il avait un libre arbitre. Dans ce cas, on attribue à Pierre la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir une chose dans un moment donné. Il n'a pas voulu parce qu'il n'a pas voulu. C'est l'*indifferentia ad velle aut non velle*. Que si la liberté de Pierre ne consistait pas dans une telle faculté, nous obtenons le cas contraire, à savoir que Pierre était encore trop faible pour se soutenir dans ces circonstances et dans ce moment donné ; ce qui revient à dire que sa conduite dépendait de son état moral en rapport avec les circonstances où il se trouvait dans ce moment ; en d'autres termes, qu'il était déterminé par la peur, la surprise, la fausse honte et n'était pas encore tout à fait moralement libre. Dans ce cas, c'est le déterminisme éthique qui est dans le vrai. Voilà l'alternative. Il n'y a pas de milieu. Il faut opter. De deux choses l'une : tout acte est déterminé par un motif caché ou apparent, ou bien la volonté peut se déterminer d'elle-même sans motif aucun. Eh bien ! c'est pour s'être refusé à cette option, c'est pour s'être débattu dans des contradictions perpétuelles que M. Morlais n'a pu fournir qu'une critique très insuffisante et que sa discussion n'a pas abouti. Son livre n'offre qu'un assemblage d'affirmations contradictoires et d'assertions gratuites. La solution du problème n'a pas fait un seul pas. Il est inutile d'entrer dans les détails. Pour se faire une idée des raisonnements de M. Morlais il suffira d'avoir vu un échantillon comme celui-ci : « Entre nous et Dieu il y a un abîme infini ; nos actions ne peuvent rien ajouter à ses perfections essentielles et dès lors on ne voit pas pourquoi l'homme ne pourrait pas agir par lui-même, en dehors de l'activité divine [1]. »

Nous croyons devoir appliquer une critique plus sérieuse que M. Morlais au traité de Vauvenargues.

Son point de vue moral et religieux est caractéristique : avec Port-Royal il admet l'entière dépendance de l'homme à l'égard de Dieu et la prédestination des élus et des réprouvés. En revanche, loin de partager la foi de Port-Royal à la chute et à la corruption totale du genre humain, il exalte la grandeur de la

[1] Pag. 83, 84.

nature humaine et n'a aucune idée sérieuse du péché. De là résulte une autre différence capitale dans l'affirmation d'une conviction commune : l'un et l'autre nient le libre arbitre ; mais tandis que Port-Royal, comme Augustin et les réformateurs, en attribue la perte à la chute, Vauvenargues refuse d'en admettre la réalité et déclare le libre arbitre chimérique, au nom de la psychologie et de la foi en Dieu [1]. Nous ne nous arrêterons pas à discuter ici la reproduction de Pélage et d'Augustin. Une pareille discussion sortirait tout à fait du cadre dans lequel notre sujet nous a renfermé ; nous n'avons demandé qu'à caractériser le point de vue de notre jeune penseur.

Il s'agit, après M. Morlais, de nous prononcer à notre tour sur « le traité du libre arbitre. »

Commençons par rendre cette justice à Vauvenargues qu'il a considéré avant tout la question comme un chapitre de psychologie, en se demandant si la volonté est ou non déterminée par l'état intellectuel et moral de l'homme ou, comme il l'appelle, par « ses sentiments et ses pensées. » Ce n'est qu'après cette étude qu'il a essayé de démontrer l'inanité du libre arbitre, en le rapprochant de la foi religieuse. Mais, il faut le dire, la démonstration est bien insuffisante. Que d'objections dont il n'a pas tenu compte, tirées du sentiment immédiat du libre arbitre [2], de la vertu, du péché, du remords, de la honte, du

[1] Sous ce rapport il se sépare encore de Voltaire qui, s'il a fini aussi par nier le libre arbitre qu'il avait soutenu auparavant contre Frédéric le Grand, n'a jamais invoqué la religion pour établir sa négation. Voir *le Philosophe ignorant*, chap. XIII.

[2] Descartes, *Princ. phil.* I, 41, disait que « nous avons une telle conscience de notre libre arbitre, qu'il n'y a rien que nous comprenions plus clairement et plus parfaitement. » Qu'on me permette d'y opposer les réflexions de M. Renard, l. c. pag. 43 : « Il en est de la conscience comme de nos sens. Si elle nous trompe, c'est seulement quand on lui demande ce qu'elle ne peut nous donner. Qu'elle se borne à constater que nous éprouvons telle sensation, que nous avons telle idée. Elle s'en tient alors à sa fonction propre et dans ces limites son témoignage est irrécusable. Mais quant à décider si un objet réel correspond à cette sensation et à cette idée, c'est là une chose qui dépasse sa compétence. A ce compte, elle peut bien constater qu'un homme croit à son libre arbitre ; mais cet homme a-t-il raison d'y croire, ou n'est-il, comme dit Bayle, qu'une girouette qui se croit libre ? C'est une question qu'elle ne saurait résoudre. »

devoir, de la coulpe, de l'imputation, de la responsabilité, de la punition, de la moralité; celles que fournit la religion : la prière, le pardon des péchés, la justice et la sainteté de Dieu ! Si notre auteur en a touché quelques-unes, il faut convenir qu'il a usé trop souvent tour à tour d'échappatoires, de sophismes ou de paradoxes. On lui objecte qu'il y a de l'injustice à punir dans les créatures une imperfection nécessaire. Au lieu de s'expliquer sur la vraie notion de la justice divine, que fait-il? Il en appelle à la même injustice qu'admet l'Eglise lorsqu'elle enseigne que Dieu punit le péché d'Adam jusque dans sa postérité et impute aux peuples idolâtres l'infraction de lois qu'ils ignorent[1]. On lui fait un reproche d'admettre un Dieu qui voue les uns au supplice éternel et les autres au bonheur infini. On lui dit que son Dieu aurait plus de bonté s'il voulait les sauver tous. Que répond Vauvenargues? Si Dieu ne le fait pas, c'est qu'il ne veut pas et que, s'il ne veut pas, il a raison de ne pas vouloir[2]. Convenons que si Vauvenargues, moins préoccupé de sa prédestination janséniste, avait refusé à Dieu le libre arbitre comme il l'a refusé à l'homme, s'il avait entrevu que Dieu ne peut vouloir que ce qui est conforme à sa nature, c'est-à-dire, à son saint amour, il n'aurait pas pu enseigner que Dieu a des raisons de vouloir la perdition de la majorité de ses créatures raisonnables.

Faible et insuffisant dans l'appréciation des objections de ses contradicteurs, il ne l'est pas moins dans l'exposition des arguments qui militent en faveur de sa thèse ! Que d'objections peut-on faire au libre arbitre qu'il n'a pas seulement soupçonnées ! Nous n'en signalerons que quelques-unes des plus importantes[3].

La première se puise dans la nature de la volonté. Celle-ci n'est pas, comme le suppose l'indéterminisme, une pure possibilité qui peut se diriger également dans tous les sens, pour

[1] I, 210, 211.

[2] I, 212.

[3] Nous empruntons les considérations suivantes au prof. O. Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, Berlin 1878, pag. 544, 545.

rentrer, après chaque action, en elle-même, vide et indéterminée comme auparavant ; au contraire, la volonté, dans chaque individu, a un contenu déterminé, qui cache le motif déterminant de chaque action. Si la liberté consiste dans la détermination de soi-même, il faut dire qu'elle consiste précisément à agir non par suite de l'indétermination vide d'un moi possible et non réel, mais par un effet du moi déterminé, d'un être distinct de tous les autres ; l'indétermination ne pourrait jamais produire une action réelle, fondée sur un choix réfléchi et sur des motifs dont on puisse se rendre compte.

Notons ensuite la loi du développement. Le libre arbitre rend impossible la continuité de la vie morale et la formation du caractère ; il n'admet qu'une série d'actes isolés, atomistiquement juxtaposés, mais sans connexion intime. Or, c'est s'inscrire en faux contre la loi qui préside à toute vie et par conséquent à la vie morale et qui consiste dans le développement continu résultant de l'action réciproque de l'intérieur et de l'extérieur, dans un processus de *devenir* où l'antécédent est absorbé par le conséquent et où chaque facteur successif est un fruit préparé par les phases antérieures de la vie.

Relevons encore l'influence que l'éducation et l'enseignement exercent sur la volonté. Si chaque acte de la volonté n'est qu'une décision prise sans motif, indéterminément, il est inutile de lui inculquer les meilleurs motifs, les principes les plus purs ; on ne réussira jamais à lui imprimer une direction continue et ferme.

Ajoutons que toute confiance mutuelle d'homme à homme manque de fondement raisonnable. Il faudra admettre la possibilité que l'homme de bien se transforme d'un moment à l'autre en un méchant également capable de tromper son prochain et de lui tenir parole.

Disons enfin que l'indéterminisme est en contradiction manifeste avec les deux doctrines évangéliques capitales, celles du péché et de la rédemption. En effet, si le mal est l'effet du libre arbitre et dépend d'une décision arbitraire, on ne saurait prouver l'universalité du péché et on ne conçoit pas que la volonté, capable de se garder du mal, n'en soit exempte chez personne

et que nous trouvions au dedans de nous cette force à combattre dès le début de la vie morale, sans pouvoir jamais en triompher entièrement, comme le christianisme l'enseigne à bon droit. La doctrine de la rédemption sera également sapée dans ses fondements ; seul auteur du mal, le libre arbitre individuel sera aussi en conséquence le seul auteur du bien et la libre action de l'homme sera son mérite. Ainsi l'indéterminisme, comme au reste l'histoire du pélagianisme ancien et moderne nous l'apprend, attaque le centre de la doctrine chrétienne du salut et lui substitue le froid bon sens et la propre justice irréligieuse d'un moralisme judaïque.

On le voit, il y avait bien autre chose à dire en faveur de la thèse de Vauvenargues, qu'il n'a dit. Mais je recule à la pensée d'en vouloir à ce jeune officier solitaire du siècle dernier de ne pas avoir défendu sa cause comme l'ont fait d'illustres théologiens protestants du XIXe siècle. Jugeons les écrits d'après leurs dates ; rendons hommage au noble esprit qu'a tenté un problème aussi important qu'ardu, et remercions M. Morlais de nous avoir fourni l'occasion de pénétrer dans l'intimité de l'un et de faire une étude renouvelée de l'autre.

F.-C.-J. Van Goens.

UNE NOUVELLE HYPOTHÈSE GÉOLOGIQUE

Nous ne venons pas ici raconter à nouveau l'histoire de la science géologique, mais produire une nouvelle preuve que l'étude de la nature est dans un perpétuel devenir et ne se prête point, par conséquent, à la construction de systèmes arrondis et tout d'une pièce. Que n'a-t-on pas dépensé de savoir et d'efforts, depuis le siècle dernier, en faveur des théories rivales du neptunisme, qui attribuait l'origine de toutes les roches à l'action de l'eau, et du plutonisme, qui l'attribuait en grande partie à l'action du feu? Et que reste-t-il maintenant de cet antagonisme absolu? Le temps a marché, et ces systèmes contradictoires ont subi des modifications considérables et essentielles, grâce au développement rapide des connaissances scientifiques, au nombre toujours croissant des observations individuelles et, par-dessus tout, à l'heureuse et féconde coopération des sciences sœurs : la chimie, la minéralogie, la paléontologie et la micrographie. Grâce aux révélations surprenantes du microscope, Sorby a pu se livrer à des recherches d'une importance capitale sur la transformation des argiles sédimentaires à base d'alumine, et établir que, soumises à l'effort d'une pression incalculable et prolongée, elles ont pu se métamorphoser graduellement en micaschistes cristallins, sans l'intervention d'aucune action ignée et, qui plus est, sans le secours d'aucun cataclysme ! De même, il est permis de croire que les argiles magnésiaques ont pu être transformées à la longue en serpentines schisteuses, tout en conservant leur stratification originelle, ou bien en serpentines à structure plus ou moins compacte, ayant perdu parfois toute trace de stratification ; en ce cas il se présente des plans de fracture très

irréguliers, qui sont dus en grande partie à la séparation de certaines molécules constituant la stéatite, minéral très apte à faciliter les mouvements mécaniques internes de la roche, en diminuant le frottement le long des plans inclinés. Comme dernier terme de la métamorphose des argiles magnésiaques, on pourrait signaler la formation de la serpentine à gros cristaux de diallages.

Cette manière de voir, qui fait bon marché des cataclysmes et des révolutions telluriques, n'est encore admise que par un petit nombre de géologues et de minéralogistes, et elle ne s'accorde guère avec les opinions généralement reçues. Elle soulèvera, sans doute, beaucoup d'objections et se heurtera à une opposition très vive. Nous n'y pouvons rien, et ce n'est pas notre affaire. Ce qui nous importe, et nous ne devons pas le perdre de vue, c'est que les sciences naturelles, bien loin d'avoir dit leur dernier mot, n'en sont encore qu'à leurs débuts, selon le mot énergique de Laplace : « Ce que nous savons est peu de chose; ce que nous ne savons pas est infini ! » Et, pour ne parler que de la géologie, que sait-elle de certain sur la constitution intérieure de notre globe? Toutes les recherches et toutes les découvertes auxquelles elle a donné lieu sont absolument *superficielles ;* et ce n'est que par exception, lorsqu'il s'agit de certaines mines, qu'on peut atteindre à la profondeur de *quelques centaines de mètres.* Or qu'est-ce qu'une profondeur pareille ? Elle équivaut, ni plus ni moins, à l'épaisseur d'une feuille de papier à lettre qu'on aurait collée sur un globe de six mètres de circonférence !

Ces considérations générales ne sont pas de notre cru ; nous ne sommes pas qualifié pour nous y livrer sans péril, car nous n'avons pas en pareille matière la compétence voulue. Nous en sommes redevable au savant conservateur du musée industriel de Turin, M. le chevalier Guillaume Jervis, membre des Sociétés géologiques d'Italie et de Londres et correspondant de l'Institut géologique de Vienne, qui s'est acquis une belle et solide réputation par des travaux considérables et justement appréciés en Italie et à l'étranger. M. Jervis est l'homme qui connaît le mieux le sol et le sous-sol de la péninsule ; et il a entrepris d'en décrire

les richesses dans deux ouvrages de longue haleine qui lui ont coûté plus de vingt ans de recherches et d'explorations laborieuses. Dans une première série de trois forts volumes[1], il a donné une complète description de toutes les *richesses minérales de l'Italie*, distribuées suivant leurs bassins hydrographiques; le premier volume traite de la région des Alpes, le second de la région de l'Apennin et des volcans qui en dépendent, le troisième de la région insulaire (Sardaigne et Sicile). Topographie, géologie, analyse minéralogique, considérations économiques, notes sur toutes les questions se rattachant au sujet, on trouve tout cela dans cet ouvrage admirable par sa précision scientifique et par son érudition solide et étendue; et les journaux italiens, anglais et allemands n'ont pas marchandé leurs éloges à cette première série non plus qu'à la seconde[2], encore inachevée, où l'auteur se propose de faire connaître les propriétés physiques, chimiques et médicales de toutes les *sources thermales* du midi, du centre et du nord de l'Italie. Ajoutons à ces cinq volumes une excellente monographie sur l'*or en nature*[3]; et nous aurons devant nous des titres sérieux à être écouté par les hommes les plus compétents.

Parvenu au terme de ses longues et consciencieuses recherches, l'auteur a formulé deux thèses d'une grande hardiesse et d'une grande portée.

Sa conviction est que le Créateur a créé notre globe en une seule fois, ainsi qu'il résulte de la première page de la Bible. A chaque époque subséquente, les roches n'ont subi que de simples modifications dues à l'action de l'eau; les éruptions volcaniques et les filons et veines de roches éruptives ne constituent en réalité que des exceptions.

[1] *I Tesori sotterranei dell' Italia.* Turin, H. Loescher, 1873-1874-1881. 3 vol. in-8 avec de nombreux dessins originaux.

[2] *Guida alle acque minerali dell' Italia,* Turin. H. Loescher, 1868-1876; 2 vol. in-8 avec de nombreux dessins originaux. Le troisième volume (provinces septentrionales) est en préparation.— L'auteur a fait hommage de ses deux livres à S. M. le roi Humbert qui lui a aussitôt accordé une distinction très flatteuse, en le créant officier de la couronne d'Italie.

[3] *Dell' oro in natura ; la sua storia..., la sua distribuzione geografica*, etc. Turin, H. Loescher, 1881. in-8 de XVI et 204 pag.

1° La première thèse, formulée par l'auteur dès 1876, revient à ceci : « la théorie du feu central est une fable ; les éruptions volcaniques sont des phénomènes comparativement superficiels. »

Prenons pour premier exemple la région de l'Etna. Le Mongibello, comme on le nomme en Sicile, se trouve tout juste à l'extrémité méridionale des roches primitives de l'Apennin, paléozoïques, prépaléozoïques et cristallisées. Ce n'est point là une circonstance fortuite ; elle se reproduit également à l'égard de l'archipel des îles Eoliennes et de l'île Ponza. Selon toute probabilité, il existe, sous la mer Ionienne, entre la Sicile et la Calabre, d'immenses excavations ; lorsque la mer s'y précipite, à la suite de tremblements de terre, et lorsque s'écroule la voûte de ces antres souterrains, il s'y engendrerait une quantité de substances gazeuses qui, soumises à une pression incommensurable, donneraient lieu à une puissante décomposition chimique et à des éruptions locales, sans qu'il soit nécessaire d'évoquer l'hypothèse du feu central. Nombre de minéraux insolubles, trouvés dans les roches volcaniques de l'Etna, sont dus précisément à la décomposition chimique. Il semblerait, au premier abord, que les immenses gisements de soufre de la Sicile doivent aussi leur origine à des phénomènes volcaniques secondaires ; il n'en est rien ; une étude attentive, faite sur les lieux, a prouvé que la Sicile n'est aucunement redevable de ses gisements de soufre à l'action de ses volcans. Le soufre se rencontre là où les volcans n'ont pas agi ; il se trouve dans l'intérieur des terres et il n'a été formé que par l'action des eaux de la mer, alors qu'elles recouvraient les terrains qui ont émergé plus tard ; il se présente en effet sous la forme de stratifications alternant avec la marne cendrée, le calcaire marneux et le gypse, et appartenant au terrain miocène supérieur, c'est-à-dire à la fin de l'époque tertiaire moyenne ; et ces stratifications, presque toujours indépendantes les unes des autres, ne sont autre chose que des terrains sédimentaires formés sous les eaux, en l'absence complète de n'importe quelle éruption volcanique. La faune de ces terrains (poissons et insectes) permet en outre de les considérer comme

des dépôts lacustres qui se sont superposés aux dépôts de sel gemme et ont été recouverts à leur tour par d'autres stratifications marines. En présence de ces résultats bien acquis, il n'est pas possible de recourir à l'histoire fantastique des cataclysmes épouvantables auxquels notre globe aurait été maintes fois soumis. Jusqu'à nos jours, tout phénomène géologique incompris a été ramené à un cataclysme ; on en donnait une description circonstanciée à faire dresser les cheveux, et l'on nous faisait trembler de peur à l'idée qu'un jour nous serions tous engloutis sous la prétendue croûte solide du globe terrestre. On commence à revenir de ces idées préconçues. Les champs Phlégréens, l'Etna, le Vésuve cessent d'être considérés comme des soupiraux du feu central; on tend à les envisager comme de simples laboratoires chimiques. Le terrible tremblement de terre qui, au mois de mars 1881, a eu lieu à Casamicciola, a été également reconnu comme un phénomène purement local, sans aucun lien avec l'action volcanique; ses effets ne se sont pas même étendus à toute l'île d'Ischia, et n'ont pas été signalés par les appareils sismiques de l'observatoire du Vésuve. Il est évident qu'il faut en chercher la cause dans l'action persistante des eaux minérales qui ont miné le sous-sol et y ont creusé d'innombrables canaux et de grandes excavations; il s'est produit, à la suite, des éboulements et des écroulements souterrains qui ont fini par amener à la surface une dislocation plus ou moins considérable, ainsi que le prouvent le grand nombre des crevasses et le fait que le siège du phénomène s'est limité presque exclusivement à la périphérie des eaux minérales elles-mêmes. Si nous n'avions pas aujourd'hui le privilège de savoir tout ce qui se passe sur la surface du globe, par le moyen de la presse, du télégraphe et des chemins de fer, il est possible et même probable que les désastres de Casamicciola, d'Agram, de Chios et de Santorin, et les éruptions de l'Etna et du Vésuve, pour ne rien dire des inondations et des éboulements, nous seraient à peu près inconnus, par la raison qu'ils constituent des phénomènes purement locaux.

L'auteur a été l'un des premiers à se ranger à l'opinion des

illustres géologues Gerlach et Gastaldi, pour ne voir dans la serpentine et autres pierres vertes que des roches stratifiées appartenant à la longue série prépaléozoïque. Cette théorie nouvelle a révolutionné la classification des roches des Alpes et de l'Apennin ; on peut la considérer comme une revanche des neptunistes sur les plutonistes, car jusqu'à présent la serpentine passait pour appartenir à la série des roches éruptives. On ne saurait attribuer trop d'importance, dans la théorie de la formation des roches, à la puissance des agents chimiques et physiques ; et l'auteur s'en explique assez au long dans la préface du second volume des *Tesori sotterranei*. Cette décomposition chimique et la formation de combinaisons nouvelles sont invariablement accompagnées d'une forte production de chaleur ; par là on s'explique aisément la fréquence des sources thermo-minérales, parfois toutes à la surface dans les tufs volcaniques (ex. Pozzuoli et Ischia), tandis que, dans les laves solides qui sont à la base du Vésuve, les eaux minérales qui s'échappent des profonds réservoirs sont invariablement froides ou tièdes. Les eaux thermales sont dues par conséquent à une simple décomposition chimique s'opérant à leur passage à travers les roches supérieures, et c'est une supposition entièrement gratuite que d'imaginer un accroissement graduel de la chaleur à mesure qu'on descend dans les entrailles du sol, comme si les eaux les plus chaudes devaient provenir des sources les plus profondes. Au contraire, l'auteur a constaté que les eaux minérales des plus anciennes roches, où a cessé le travail de décomposition, sont généralement froides, et que les eaux si abondantes du terrain miocène (formation comparativement insignifiante, peu profonde et de nature hétérogène) sont, pour le plupart, des eaux thermales. Près de la Solfatara de Pozzuoli, aux bains des Pisciarelli, il suffit de verser quelques seaux d'eau potable dans les creux de la roche en décomposition pour provoquer aussitôt un fort dégagement de chaleur. Ce sont les mêmes agents chimiques qui ont amené la formation des noyaux de minerai de cuivre dans les roches serpentines, celle du soufre natif, celle du bitume et de l'ambre (oxydation du pétrole), et celle des boues éruptives (Modénais et Sicile). Ces

phénomènes n'ont aucun rapport avec l'action volcanique. A l'action chimique est également dû le dépôt de l'or natif cristallisé dans la serpentine. C'est à la même cause que doivent se rapporter les phénomènes si variés des éruptions volcaniques, se produisant tous dans le voisinage immédiat de la mer : les eaux de la mer pénétrant par des fissures et des crevasses et se trouvant en contact avec des substances facilement décomposables, en déterminent la rapide évaporation, et, à la suite de la pression incalculable qui en résulte, la masse lavique s'élève à la bouche du cratère et se déverse à l'état *pâteux* plutôt qu'à l'état de *fusion*. Jusqu'à plus ample informé, il n'existe donc aucune preuve de la profondeur des volcans ; ils constituent des phénomènes comparativement superficiels, et l'on ne saurait, par conséquent, admettre la théorie de la chaleur centrale du globe. Sur une plus petite échelle, les phénomènes volcaniques secondaires (fumaiuoli) sont également le produit de la décomposition chimique et de l'oxydation. Les aérolithes eux-mêmes, qui à leur point de départ sont de véritables masses rocheuses en tout semblables à celles de notre globe, arrivent jusqu'à nous à l'état de fer métallique mêlé de silicates infusibles, parce que, chemin faisant, ils ont subi des changements qui ont déterminé la volatilisation de plusieurs de leurs éléments et l'explosion de leurs gaz. La résistance de notre atmosphère et le contact de son oxygène sont les deux causes de ces changements ; et, grâce à elles, ce qui était d'abord une masse énorme de quelques milliers de tonnes, se réduit progressivement aux dimensions d'un bolide inoffensif !

2° La seconde thèse formulée par l'auteur se rattache étroitement à la première. Puisque la théorie du feu central est inadmissible et que l'action volcanique n'est que superficielle et sporadique, comment expliquer la formation de hautes chaînes de montagnes ? Il ne s'agit plus d'admettre un soulèvement déterminé par des forces endogènes. C'est ici que l'auteur met en avant son hypothèse la plus hardie.

Les astronomes reconnaissent à notre globe deux mouvements principaux : le mouvement de rotation diurne sur son axe, et celui de la révolution annuelle autour du soleil. Ils re-

connaissent en outre quatre autres mouvements de moindre importance : le mouvement de l'aphélie et du périhélie autour de l'écliptique, s'accomplissant dans l'espace de vingt mille ans à peu près ; la diminution de l'angle d'inclinaison de l'écliptique à l'équateur, par laquelle il arrivera que, l'écliptique se confondant avec l'équateur, les jours et les nuits seront partout d'une longueur égale et l'année jouira d'un climat toujours le même ; la précession des équinoxes, qui s'accomplit dans une période de vingt-cinq mille neuf cent vingt ans ; et, en dernier lieu, une insignifiante libration de l'axe terrestre, qui est de quelques secondes en neuf années de temps. Mais il y aurait encore un septième mouvement, peut-être beaucoup plus lent que ceux déjà indiqués, et qui ne semble pas encore avoir été entrevu par les astronomes ; ce septième mouvement, l'auteur le définit ainsi : « le déplacement progressif de l'axe de rotation, qui passerait successivement par d'autres pôles. »

Les corps célestes, on le sait, sont des sphéroïdes aplatis aux pôles ; et, pour ce qui concerne notre globe, le diamètre équatorial dépasse de quarante kilomètres le diamètre polaire. Ce fait servirait à expliquer l'existence des grandes arêtes montueuses dans la zone intertropicale et dans les zones tempérées, tandis qu'il n'est pas possible de concevoir comment aurait pu se soulever la masse imposante du mont Blanc, dont chaque mètre carré de base ne pèse pas moins de dix mille tonnes ! Dans l'hypothèse ci-dessus, le déplacement graduel des pôles aurait pour effet de porter la masse des continents vers le nouvel équateur et de faire affluer l'océan aux pôles, comme cela a réellement lieu. En tenant compte de la conversion réciproque de la mer en terre ferme et de la terre ferme en mer, — fait reconnu par tous les géologues, — le déplacement graduel des pôles non seulement amènerait le soulèvement des montagnes dans certaines régions et leur abaissement ailleurs, mais encore produirait un changement correspondant de niveau dans les couches stratifiées, en les soulevant selon un axe donné et sous un angle d'inclinaison déterminé. Ainsi se trouverait brisée la continuité des roches, en raison directe de leur résistance, comme il advient surtout aux roches plus dures et

aux roches cristallisées. Qui sait si la même cause ne suffirait pas à expliquer les déplacements et les fractures des roches, voire l'origine même des tremblements de terre, que le professeur de Rossi a prouvé avoir lieu le long de certaines lignes déterminées ! Il ne peut naturellement nous venir à l'esprit que les pôles finissent par se trouver à la place de l'équateur actuel ; dans ce cas, le port de Singapore serait au sommet d'une montagne de vingt mille mètres au-dessus du niveau de la mer, et la Nouvelle-Zemble à une profondeur égale au-dessous du même niveau, tandis que l'Europe serait tout entière submergée ! Grâce à un changement bien moindre de l'axe de rotation, l'effet obtenu ne laisserait pas que d'être considérable.

La conséquence de ces changements de configuration des continents et des îles est que le climat des zones tempérées et des zones froides subirait nécessairement, à la longue, une profonde modification. La faune et la flore ne se trouvant plus dans des conditions favorables, auraient fini par disparaître entièrement, pour faire place, par degrés, à une faune et à une flore d'un type différent ; jamais en tout cas par suite de la prétendue évolution ou transformation des espèces, rêve darwinien qui déshonore l'humanité et contre lequel Virchow lui-même, une sommité scientifique, a été forcé de se prononcer catégoriquement, au congrès de Munich. Au moyen de ces prémisses, on s'expliquerait fort bien la présence, dans le nord de l'Europe et en Angleterre, des ossements fossiles d'éléphants, de rhinocéros, de tigres, de hyènes, comme aussi les traces évidentes des glaciers qui, dans le bassin de la Méditerranée, recouvraient autrefois les riantes vallées où la vigne croît aujourd'hui. Le déplacement graduel de l'axe de rotation exclut, en particulier, la nécessité de recourir à l'hypothèse des grands cataclysmes qui auraient marqué le terme de chaque époque géologique ; en effet, les nouvelles découvertes tendent constamment à prouver que la série paléontologique est formée d'anneaux serrés, et à rendre toujours plus difficiles les tentatives de démarcation. Au terme du long travail de création dont notre globe a été le théâtre, se place la création de l'homme, le seul

être doué d'initiative, d'une âme immortelle et d'une conscience religieuse et morale, lien vivant entre le fini et l'infini, seul héritier de l'éternité.

Dois-je m'excuser auprès des lecteurs de les avoir entretenus de science pure? Il m'a semblé tout d'abord qu'il y avait intérêt à rendre compte de ces nouvelles conceptions, sans se préoccuper des conséquences ; leur interprète, parmi les naturalistes vivants, pouvant bien se placer au nombre des « témoins de Dieu dans le règne de la nature. » (Voir la *Revue* du mois de mai dernier.) Il m'a semblé ensuite qu'à côté des essais d'interprétation du récit de la Genèse, dont il a été maintes fois question dans la *Revue* elle-même (voir les livraisons de mars, mai et juillet 1882), il y avait avantage à connaître l'opinion d'un savant indépendant sur l'état actuel de la science. Les spécialistes sauront apprécier, dans les ouvrages de M. Jervis, le travailleur infatigable et l'explorateur consciencieux ; les exégètes et les théologiens auront peut-être bien des choses à apprendre, qui serviront à les orienter dans leurs spéculations.

A. Revel.

RIEN DE NOUVEAU SOUS LE SOLEIL!

Je l'avais oublié une fois, et l'expiation fut aussi prompte que complète. A peine avais-je eu le temps de jouir de ma gloire d'inventeur, que mon ami, M. François Næf, me révélait une partie de la triste vérité, savoir que le « Nouvel essai d'interprétation de l'oracle d'Emmanuel » se trouvait déjà tel quel dans Saurin. Et voici mon cher collègue, M. Georges Godet, qui dans le numéro précédent de cette revue, m'achève à coup d'in-folios. M. Godet nous apprend que Vitringa, plus de cent ans avant ma naissance, m'avait déjà *refuté*, mais là, de haut et de la belle façon, dans la personne des infortunés Tremellius et Usserius. Ecoutons Vitringa : *Ægre vidi Tremellio id in mentem venisse..... sed majore cum admiratione potuisse id placere Usserio.....* Etre enveloppé dans un même anathème avec Tremellius et Usserius, voilà de quoi faire réfléchir, et l'amour paternel (c'est l'amour-propre d'auteur que je veux dire) n'a plus qu'à se bien tenir dans un cas pareil, sauf peut-être à nous consoler dans la compagnie de Saurin, de M. Næf (qui est de l'avis de Saurin) et de M. d'Orelli.

Disons tout de suite que si mon *Nouvel essai* devait être jugé non recevable, nul plus que mon critique n'avait le droit de me le dire « franchement. » Outre que M. Godet est fils de son père, il fut le premier collaborateur, pour Esaïe, du Comité de la Bible annotée ; c'est lui qui, comme tel, s'est chargé de fouiller le terrain dans tous les sens, d'explorer toutes les veines ignorées, d'amener tous les matériaux sur les lieux, et de faire la première construction. Pendant une année entière, M. Godet déploya au service de l'entreprise une *furia*, une puissance de travail renouvelées des Bénédictins, et dont les

lecteurs présents et futurs d'Esaïe dans la Bible annotée ne lui sauront jamais assez de gré. Les choses en vinrent au point où, voyant notre collaborateur changer les nuits en jours et les jours en travail forcé, nous dîmes à notre président aussi inquiet que nous : Mais vous allez poser les fondements de la Bible annotée sur votre fils aîné ! (Comp. 1 Rois XVI, 34.)

M. Godet ne m'en voudra donc pas de lui faire tout de suite une chicane sans conséquence, en le rendant en partie responsable de ma naïveté d'inventeur prévenu. Car le jour où je lui communiquai pour la première fois *mon idée*, il se déclara incompétent en présence d'une interprétation qu'il n'avait jusqu'alors rencontrée nulle part; et je me disais non sans me rengorger quelque peu : Si ton idée est nouvelle pour M. Godet, il faut bien qu'elle soit nouvelle sous le soleil !

J'avais annoncé, car je prévoyais l'événement, que « l'extrême simplicité » de l'explication proposée, effaroucherait à priori la critique, et j'avais redoublé de précautions oratoires, de *captationes benevolentiæ* auprès de mes futurs juges, les lecteurs de la Revue. Je n'annonçais qu'un *essai*, qui ne serait *ni meilleur ni pire* que tout autre, et encore après deux ans et demi comptés d'attente, d'hésitations et de réflexions. Ni cette attitude modeste et timide, ni ce ton réservé et insinuant, rien de tout cela n'a désarmé M. Godet, qui déclare dès l'entrée « tenir l'explication de M. Gretillat pour pire que toutes les autres, » même que la sienne.

Voyons d'abord la traduction de Haalma que nous avons adoptée : « *Voici la fille est enceinte,* » de préférence à la version de la Bible annotée : « la *jeune* fille. » M. Godet préfère cette dernière qui est, selon lui, « à la fois moins vulgaire et plus strictement fidèle au sens du mot, » attendu que « l'idée de jeunesse et de fraîcheur semble essentielle à la notion qu'il exprime. »

Mais la question n'est peut-être pas de savoir si la jeunesse et la fraîcheur sont des avantages dignes d'envie, mais si ces jolies choses sont dans le mot hébreu : Alma.

Or j'ouvre le dictionnaire de Gesenius revisé par Muhlau, édition 1878 (car je suis tout le contraire d'un hébraïsant), et

j'y vois que עלם racine de עלמה signifie : « *stark, voll, mannbar, geschlechtsreif sein,* vom Jünglinge, von der Jungfrau, auch von Thieren ».

Vulgaire ou non, la traduction : *la fille*, paraît donc *plus strictement fidèle au sens du mot* que celle préférée par M. Godet, laquelle ajoute à la personne un qualificatif qui lui semble étranger.

Disons en passant que nos catégories d'expressions nobles ou vulgaires, transportées dans ces littératures primitives, encore toutes vives et voisines de la nature, me font l'effet de purs anachronismes, issus de notre rhétorique de salons. Lorsque Homère, voulant représenter Ulysse agité de pensées diverses, le compara à un rôti tournant à la broche, il fut très vulgaire, et il ne s'en est jamais repenti.

Que mon critique me passe à mon tour ma franchise ; mais la réfutation qu'il a faite de l'interprétation de Haalma, commune, à ce qu'il m'apprend, à M. d'Orelli et à moi, m'a paru insuffisante, malgré deux citations de savants allemands.

Eh ! que me fait à moi la remarque de Delitzsch, que le mot *alma*, pris ainsi au sens figuré, ne se rencontre nulle part ailleurs ? Voilà bien le procédé de la critique allemande moderne qui voudrait toujours que tout fût dans tout ; et nous faudra-t-il encore transporter la statistique dans l'exégèse du prophète Esaïe ! Le mot *alma* ne se trouve que dans six passages de l'Ancien Testament ; pourquoi faut-il à l'évidence d'un sens qu'un mot se rencontre plusieurs fois dans le même cas et chez le même auteur ? N'est-ce pas le propre de tous les grands écrivains de ne dire qu'une fois la même chose, et le propre des mauvais de répéter ce qu'ils ont une fois bien dit jusqu'à ce qu'ils l'aient mal dit ? Bossuet n'a dit qu'une fois : « Versez des larmes avec des prières ! » Pascal n'a appelé qu'une fois l'homme *un roseau pensant* ; Esaïe n'a écrit qu'une fois, parlant de Sion : הנה העלמה הרה.

Et voilà que M. Godet me fournit lui-même une analogie à laquelle je ne pensais pas ! c'est le texte Esa. XXXVII, 22, où le prophète appelle Sion : Bethoulath-Bath-Zion.

Je ne trouve pas très victorieuse la manière de *réfuter* une

opinion, qui consiste à y opposer des fins de non-recevoir, puisées exclusivement dans sa propre subjectivité. Que mon contradicteur s'appelle A ou Z, je crois que j'ai le droit de ne pas le tenir quitte pour si peu.

Nous nous étions représenté le prophète Esaïe, accompagné de son fils en bas âge, Schearîaschoub, rencontrant près du *grand chemin du champ du foulon* le roi Achaz, auquel il commence par annoncer une grande délivrance; puis en réponse aux déclinatoires hypocrites de ce roi idolâtre, qui ne veut rien recevoir du vrai Dieu, lui jetant à la face une promesse enveloppée d'une sentence, la sentence pour lui et la promesse pour les fidèles. Et afin de montrer à son interlocuteur l'imminence des jugements de Dieu, le prophète Esaïe indique du doigt au roi Achaz cet enfant qui est à ses côtés et dont les différents âges donneront sous peu la mesure des vicissitudes prochaines d'Israël : délivrances éphémères et jugements prolongés qui doivent précéder l'avènement du Messie. Se représenter cette scène telle que je viens de l'esquisser, sans se dissimuler les brusqueries de langage ni certaines incohérences intentionnelles dans la suite des idées, me paraissait rester dans les analogies humaines. Eh bien ! voilà l'hypothèse qui excite les compassions toutes prime-sautières de mon critique ; et lorsque, à cent cinquante ans de distance, des interprètes se rencontrent jusque sur le geste, « indispensable, paraît-il, » à la dite hypothèse, M. Godet trouve ces gens-là tout à fait originaux.

« Mais, me réplique-t-on (pag. 498), la distinction du *ben* et du *nahar* (vers. 16) est rendue insoutenable par l'identité des expressions employées dans les vers. 15 et 16, qui exclut absolument l'idée d'un changement de sujet d'un verset à l'autre... Tous les gestes imaginables ne feront pas que l'identité des expressions ne prouve irrésistiblement l'identité du sujet dans les deux phrases. »

Voilà bien des *absoluités* en quatre lignes : *insoutenables... exclut... absolument... irrésistiblement ;* mais mon critique a raison de dire que *tous les gestes imaginables* ne valent pas une réfutation en bonne forme.

Il est clair que si j'eusse été chargé d'amender le texte au

gré de M. Godet et au mien, je n'aurais pas manqué de transporter le *nahar* du vers. 16 au commencement du 15, le *car* du vers. 16 au commencement du vers. 17, d'indiquer de plus un geste significatif au bon endroit, et nous aurions une *crux interpretum* de moins. J'ai résisté à la tentation, et l'on oublie de m'en savoir gré : « Si l'on veut distinguer deux sujets, la seule place où la transition de l'un à l'autre serait possible, est avant le vers. 15 et non avant le 16. Je ne comprends pas que M. Gretillat ne l'ait pas vu. »

Au risque de me faire classer pour de bon parmi les incurables, j'oserai soutenir que la répétition d'une expression comme *rejeter le mal et choisir le bien*, dans les vers. 15 et 16, loin d'exclure l'interprétation qui veut distinguer les deux sujets *ben* (vers. 14) et *nahar* (vers. 16), y est au contraire favorable, et que nous faisons disparaître une certaine pesanteur de langage, qui résulterait de la succession de deux propositions identiques se rapportant au même personnage.

Emmanuel naîtra (vers. 14) et grandira (vers. 15) dans un temps de désolation, jusqu'à l'âge de distinguer le bien et le mal (supposons l'âge de douze ans); *car* avant que Schearia-schoub ici présent ait atteint lui-même l'âge de distinguer le bien et le mal, vous verrez une première délivrance (*mais* éphémère, vers. 16), qui sera suivie de calamités plus redoutables et prolongées (vers. 17 et suiv. ; VIII, 8).

Ainsi les différentes étapes de l'existence du contemporain Schearia-schoub et du futur Emmanuel devaient donner à la fois la mesure et la contre-partie les unes des autres : l'*enfant* contemporain verra d'abord une délivrance, promptement suivie de la calamité ; tandis que le *fils* de l'avenir verra d'abord la fin de la calamité, mais pour apporter avec lui et en lui-même la délivrance finale.

Et je remarque que le nom de *Schearia-schoub* répond à la double intention de l'oracle tout entier, où devaient se combiner et se confondre la note comminatoire à l'adresse d'Achaz et du peuple charnel, et la note paraclétique destinée au *reste fidèle* d'Israël. Un reste reviendra, mais ce ne sera qu'un reste !

De là le כי du vers. 16 qui, se rattachant au vers. 15 (calamité), porte, selon nous, non pas sur la délivrance éphémère annoncée vers. 16, et qui ne sera qu'un arrêt dans la ruine, mais sur le tableau tout entier des calamités qui se dérouleront sans autre interruption (17-25), jusqu'à l'époque de l'avènement d'Emmanuel (vers. 14, 15).

Mettons que cette explication est en effet « un peu compliquée, » elle ne saurait l'être plus que celle donnée dans la note, pag. 497. Voiture écrivait un jour à une dame : « Le grand *car* est mort, » et je voudrais dire à M. Godet : Votre *car* (pag. 497) n'est pas clair.

M. Godet qui a commencé par déclarer notre explication « malheureuse, pire que toute autre » (pag. 492), « insoutenable » (pag. 498), « la moins admissible de toutes » (pag. 499), est redevenu en finissant, alors que nous attendions la sienne, presque aussi modeste et réservé que nous le fûmes nous-même. Affirmatif seulement dans la négation, mon critique réserve pour ses conclusions toutes ses expressions dubitatives, comme s'il eût appris en exposant le système de Descartes (ce qu'il fait depuis dix ans avec une grande distinction) à partir de la certitude pour aboutir au doute !

S'agit-il du sens vrai de Alma : « Je ne suis pas encore pleinement convaincu... Des interprètes voient plutôt en elle la mère du Messie... Rien ne prouve enfin que la prophétie de Michée soit antérieure à celle d'Esaïe... C'est plutôt celle d'Esaïe qui a servi de type à l'oracle de Michée... »

S'agit-il du sens d'Emmanuel : « Je ne réussis pas à concilier ces deux thèses d'une manière qui me satisfasse complètement... toutefois quand je songe à ce qu'ont d'énigmatique et d'imprévu tant d'autres visions d'Esaïe... je pressens la solution dont la formule définitive m'échappe...

» Est-ce donc impossible que le grand esprit d'Esaïe, ravi en extase, dans cette occasion solennelle entre toutes, avec une vivacité exceptionnelle, ait contemplé Emmanuel aussi réellement vivant pour lui que si des hauteurs sublimes de l'avenir il fût descendu dans le triste présent pour en éclairer les obscurités, qu'il l'aît vu naissant, grandissant, régnant, et

qu'embrassant du regard, plus encore que de la pensée, les phases de la vie de cet enfant miracle, il l'ait assez identifié avec le peuple qu'il devait sauver pour dépeindre en sa personne les humiliations et les gloires de ce peuple, et pour marquer, par les diverses périodes de son existance, les péripéties de délivrance et de jugement par lesquelles Israël devait passer encore? »

Je ne me sens pas plus satisfait que M. Godet, et je m'étonne que, se refusant à « imaginer » un geste entre les vers. 15 et 16, lequel, historique ou non, n'eût en tout cas pas été noté dans le texte, il consente à sous-entendre entre les vers. 13 et 14 une extase qui se passerait en pleine rue de Jérusalem, au milieu d'un dialogue avec le roi Achaz; et de même que je vois les Alpes se rapprocher de moi à la veille d'un jour de pluie, l'effet de cette extase serait, si j'ai bien entendu la citation ci-dessus, de faire voir au prophète l'avenir le plus lointain juxtaposé au présent immédiat, et de réduire les longues phases de l'avenir aux proportions des visions qui se succèdent dans sa pensée.

Mais supposé qu'une extase fût admissible dans ces conditions, je dis que l'époque d'Esaïe n'offrait aucun substratum historique à une semblable intuition; et que s'il s'agit d'une naissance idéale du Messie, il eût fallu la faire remonter à David, à Juda, à Abraham, que dis-je, à la première promesse. Pour la naissance idéale du Messie, nous sommes trop tard; pour sa naissance réelle, nous sommes trop tôt, et ces deux excès ne sauraient se compenser en s'entrecroisant dans une sphère idéale.

Peut-être quelqu'un s'est-il demandé, au terme de nos discussions, ce qu'il peut bien rester d'un texte traité de cette façon, pour le cœur et la vie? Nous ne saurions partager ces scrupules, et s'il m'est permis d'alléguer ici ma propre expérience, le passage qui m'édifiera le mieux sera toujours le texte le mieux élucidé pour mon esprit. L'exégèse n'est point l'ennemie de l'édification; elle la porte et la féconde au contraire; et c'est la lecture fugitive d'un chapitre ou d'un livre de l'Ecriture qui nous habitue à la voir sans la sonder, à l'écouter sans

l'entendre. Le miel découlant de la roche ne saurait être recueilli qu'après maint saut périlleux, peut-être après quelques écorchures, et quant à moi, sans réclamer des remerciements de la part de personne, j'en adresse de sincères à M. G. Godet. Je me convaincs toujours mieux que, dans un temps comme le nôtre, on lit beaucoup, qu'on est très peu lu, et que celui qui prend la peine de vous lire, a droit de votre part à un bon cierge ; à deux s'il vous critique, et à un troisième si l'objet de sa critique était un article de théologie.

GRETILLAT.

LA CRITIQUE DU PENTATEUQUE

DANS SA PHASE ACTUELLE

PREMIÈRE PARTIE

III

(*Suite*[1].)

22. Jusqu'ici nous ne nous sommes occupés qu'en passant des éléments *législatifs* du Pentateuque. C'est d'eux que nous avons à parler maintenant. La question est de savoir si, à ce point de vue, la thèse traditionnelle de l'unité d'auteur sortira plus intacte, plus victorieuse du creuset de la critique qu'elle n'en sort en ce qui concerne les éléments narratifs.

Les lois du Pentateuque, à partir de l'Exode, se présentent toutes comme ayant été données à Israël par le ministère de Moïse. Mais elles se répartissent inégalement entre les différentes phases de la longue période comprise entre la sortie d'Egypte et la mort du grand prophète. On peut, en suivant les indications chronologiques, établir à cet égard plusieurs groupes bien distincts.

I. Avant l'arrivée du peuple au Sinaï, quelques lois isolées, savoir :

a) En Egypte : Ex. XII, 1-28, célébration de la pâque et fête des azymes.

b) Après le départ de Ramsès, à Soukkoth : Ex. XII, 43-XIII, 16, encore la pâque et les azymes, plus des règles concernant les premiers-nés.

[1] Voir la *Revue* de janvier, mai, juillet et septembre.

c) Dans d'autres stations encore, par exemple à Mara, Moïse aurait fait connaître au peuple les statuts et les instructions de l'Eternel. (Ex. XV, 25, comp. XVIII, 16.) Mais le texte de ces *khouqqîm* et de ces *thorôth* ne nous est pas parvenu[1].

II. Les lois sinaïtiques, du troisième mois après la sortie d'Egypte (Ex. XIX, 1) au second mois de la seconde année (Nomb. X, 11), savoir :

a) Les *dix paroles* (Ex. XX, 1-17) promulguées du haut du Sinaï par l'Eternel en personne. A ce document fondamental se rattachent étroitement :

b) « Les paroles et les droits, » *debarîm* et *mishpâtîm* (Ex. XX, 22-XXIII, 33) que l'Eternel communique à Moïse sur la montagne sainte aussitôt après la promulgation du Décalogue, et qui figuraient avec ce dernier dans le *Livre de l'Alliance*. (XXIV, 3, 4, 7.) Une partie de ces règles, pour autant qu'elles se rapportent au culte, reparaissent avec quelques modifications dans les *miçwoth* de Ex. XXXIV, 11-26. (Comp. § 21.)

c) Les ordonnances relatives au tabernacle et au sacerdoce (Ex. XXV, 1-XXXI, 17) communiquées à Moïse sur le mont Sinaï pendant les quarante jours et quarante nuits qu'il y demeura après la solennisation du pacte. (XXIV, 18 ; XXXI, 18.)

d) Les lois du Lévit. et de Nomb. I-X, 10, promulguées jusqu'au départ du Sinaï, le 20e jour du second mois de la seconde année. De ces lois de toute espèce, la plupart relatives au culte, il en est qui sont à l'adresse du *peuple* (Lév. I, 1 ; XI, 1 ; XVIII, 2, etc.) ; d'autres, en grand nombre, sont destinées spécialement aux *prêtres* (Lév. VI, 2 ; XVI, 2 ; XXI,

[1] On pourrait être tenté de ranger ici les instructions touchant le respect du sabbat, à l'occasion de la récolte de la manne (Ex. XVI, 25 sqq.), ainsi que l'institution des chefs de milliers, de centaines, etc. (Ex. XVIII, 25 sq., comp. vers. 21 sqq.) Mais nous avons vu précédemment (§ 13 et § 18) que les deux récits renfermant ces ordonnances ne sont pas à leur place chronologique ; d'ailleurs l'institution des juges subalternes n'est pas présentée comme inspirée de Dieu, elle a lieu à l'instigation de Jéthro. — En outre, il n'est pas prouvé que par *thorôth* il faille entendre nécessairement des *lois*, au sens propre du mot. Nous aurons l'occasion plus loin de parler des diverses acceptions de ce terme.

1, etc.)[1]; quelques-unes seulement (XVII, 1 sq.; XXI, 24; XXII, 18) sont à la fois pour les prêtres et pour tous les Israélites. En outre, il est à remarquer que d'une partie de ces lois il est dit que l'Eternel les prescrivit à Moïse *sur la montagne de Sinaï* (Lév. VII, 38; XXV, 1; XXVI, 46; XXVII, 34), de sorte qu'elles seraient antérieures à l'érection du tabernacle et remonteraient en réalité à la même époque que les ordonnances comprises sous lettre *c*. (Comp. Ex. XXIV, 12, 18 et XXXIV, 28, 31 sq.). D'autres lois seraient émanées *de la tente d'assignation* (Lév. I, 1; Nomb. I, 1; comp. IX, 1), où l'Eternel avait promis de se rencontrer avec Moïse pour lui confier ses ordres. (Ex. XXV, 22; Nomb. VII, 89; comp. Ex. XXXIII, 9 sqq.) On verra dans la suite que ces données sont moins indifférentes qu'il ne peut le sembler au premier abord.

III. Quelques lois datant de la période de trente-huit années qui s'écoula entre le départ du Sinaï (Nomb. X, 11) et l'arrivée — ou plutôt le retour — du peuple à Kadès (Nomb. XX, 1, comp. § 12), savoir Nomb. XV, XVIII et XIX[2].

IV. Dans les plaines de Moab, après la conquête de la Transjourdaine, les *miçwoth* et *mishpâtîm* compris dans la dernière partie du livre des Nombres, chap. XXVII-XXXI, XXXIV-XXXVI.

V. La *thorah* dans laquelle Moïse, en présence des Israélites assemblés dans ces mêmes plaines de Moab le premier jour du onzième mois de la quarantième année, récapitule les lois sinaïtiques en les expliquant et les complétant, et les leur met sur la conscience avant de mourir : Deut. IV, 44-XXVIII, 68, spécialement chap. XII-XXVI.

23. Toute cette législation, si *unique* en son genre, présente dans son ensemble une incontestable *unité*.

[1] Parmi ces *thorôth* sacerdotales il en est une (Lév. X, 8 sqq.) qui est adressée directement par l'Eternel *à Aaron*, sans passer par l'intermédiaire de Moïse.

[2] A Nomb. XVIII s'applique la même remarque qu'à Lév. X, 8; voyez les vers. 1, 8, 20. — Ces exceptions sont-elles intentionnelles, ou bien n'y aurait-il là qu'une abréviation pour : L'Eternel dit *à Moïse : Parle à* Aaron ?

D'un bout à l'autre, elle s'inspire d'un même principe, celui de la *théocratie*, qui est plus qu'une théorie abstraite, mieux surtout qu'une belle « fiction légale[1]. » Ce principe fondamental, elle lui fait prendre corps, elle a pour but de l'incarner, si je puis ainsi dire, dans tout l'organisme national. Elle lui subordonne, — à différents degrés, il est vrai, et sous des formes variées, — les diverses sphères de la vie israélite : vie morale et vie physique, existence individuelle et relations sociales, rapports juridiques et manifestations du sentiment religieux. Au fond de toutes les diversités se retrouve toujours un même esprit. Malgré leur grande multiplicité, toutes les prescriptions légales, tous ces « droits, » ces « statuts, » ces « commandements, » ces « instructions, » sont empreints en définitive d'un caractère essentiellement identique. En particulier, à côté du postulat capital de l'adoration exclusive de Yahwèh, le libérateur d'Israël, à côté de ce premier et grand commandement qui veut qu'Israël craigne le Dieu qui l'a élu et apprenne à l'aimer, vous voyez comme transparaître à chaque page une autre idée non moins capitale, — qui se traduit du reste à plus d'une reprise, tantôt sous forme d'épigraphe, tantôt comme récapitulation sommaire de telle ou telle série de commandements, — cette idée maîtresse qu'Israël doit être « saint » parce que son Dieu est saint. (Ex. XXII, 30; Lév. XI, 44; XIX, 2; XX, 26; Nomb. XV, 40; Deut. VII, 6; XIV, 2, 21; XXVI, 19[2].)

Mais ce *corpus juris* mosaïque, à qui ne manque ni l'unité dans l'idée, ni l'unité d'esprit, est loin d'être disposé dans un ordre méthodique.

Çà et là, il est vrai, principalement dans l'Exode et dans la première moitié du Lévitique, on discerne l'intention manifeste

[1] C'est à cela, en définitive, que le grandiose et fécond principe de la royauté de Dieu est réduit même par un auteur comme J.-E. Cellérier fils, dans son *Esprit de la législation mosaïque ;* voy. I, pag. 121 et 134.

[2] Voy. Riehm, art. *Gesetz, Gesetzbuch* dans son *Handwörterbuch des bibl. Alterthums,* en part. pag. 503. Comp. aussi Dillmann, art. *Gesetz und Gesetzgebung* dans le *Bibel-Lexikon* de Schenkel, tom. II, et ma dissertation sur *La rédemption dans l'Ancien Testament* (Lausanne 1869), pag. 35 et suivantes.

de réunir les lois relatives à un même objet ou à des matières analogues, de grouper celles qui gravitent autour d'une idée commune. Il est aisé de voir, par exemple, qu'Ex. XXI-XXIII offre comme un résumé des droits et des devoirs de l'Israélite : « droits » relatifs à la liberté personnelle, à la vie, à la propriété ; devoirs envers Dieu et le prochain. Pareillement, Ex. XXV-XXX se rapportent au lieu saint et à ceux qui sont spécialement appelés à le desservir. Lév. I-VII forme tout un petit code concernant les divers genres de sacrifices. Les lois réunies dans les chap. XI-XVI sont évidemment reliées entre elles par l'idée de la pureté qui doit distinguer le peuple du Dieu saint. Mais plus on avance dans le Lévitique et dans les Nombres, plus ces groupes formés d'éléments relativement homogènes deviennent rares. Les lois les plus disparates se suivent sans transition, s'entreheurtent dans un même chapitre, et l'on voit reparaître deux, trois et même quatre fois des matières déjà précédemment traitées.

Certains auteurs se sont livrés à de grands travaux dans le but de découvrir un fil directeur au milieu de ce désordre apparent. Ils ont voulu à tout prix réduire ce recueil de lois en un système méthodiquement ordonné. De tous ces essais, sans contredit le plus ingénieux est celui de M. Bertheau, professeur à Göttingue[1]. Partant d'une observation fort juste, sur laquelle nous aurons à revenir tout à l'heure, il a cru, en dégageant les lois mosaïques de leur encadrement historique, pouvoir les ramener à sept groupes composés chacun de sept séries de dix commandements. Mais cette ordonnance symétrique n'était obtenue qu'à l'aide de certaines transpositions et, qui plus est, au prix de l'élimination de toute une série de lois réputées supplémentaires, sans compter que l'auteur renonçait dès l'abord à faire rentrer dans son plan la *thorah* deutéronomique. Dans ces conditions, on comprend que l'essai en question n'ait guère eu qu'un succès de bienveillante estime, et nous ne croyons pas nous tromper en disant

[1] *Die sieben Gruppen mosaïscher Gesetze in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs.* Ein Beitrag zur Kritik des Pentateuchs. Göttingen 1840.

que son respectable auteur lui-même ne soutiendrait plus aujourd'hui le système préconisé dans le livre par lequel il débutait jadis dans la carrière des lettres. L'absence d'un ordre systématique dans la législation du Pentateuque doit être considérée comme un fait acquis.

Pris en lui-même, ce fait ne prouve encore rien contre l'unité d'auteur. Aussi a-t-on vu des critiques admettant une compilation plus ou moins tardive des documents relatifs à l'*histoire* mosaïque, revendiquer pour un auteur unique, lequel ne serait autre que Moïse lui-même, *toute* la partie *législative* du Pentateuque[1]. Les apologistes de leur côté nous ont enseigné, ils nous ont même plus ou moins habitués, à voir dans ce défaut de méthode, dans ces promulgations successives d'une même loi en des occasions différentes, dans ces préceptes rattachés à tel cas particulier, à tel fait parfois insignifiant, à y voir, dis-je, une preuve évidente de la sagesse supérieure de Moïse, accommodant sa législation à l'état intellectuel d'un « peuple ignorant et oriental[2]. » Mais s'il est vrai, — et il n'y a pas à en douter, — que dans la règle les lois sont étroitement liées aux faits ; s'il est vrai que les éléments législatifs du Pentateuque sont inséparables de sa partie narrative, qui ne voit combien cette liaison même devient compromettante pour l'unité d'origine de toute cette législation ?

Les récits du Pentateuque, il a bien fallu nous en convaincre, sont loin d'être d'une seule pièce. En les examinant de près, nous avons dû donner raison in petto à ce pionnier de la critique biblique[3] qui, après avoir relevé dans les récits mosaïques *obscura, confusa et turbata passim pleraque*[4], *imo quædam invicem pugnantia ut frigida calidis et sicca humentibus*, s'écrie en terminant : « Vous donc, qui vous donnez tant de mal pour concilier tous ces textes et vous mettez de tous côtés en quête

[1] Ainsi le savant israélite S. Munk, dans sa *Palestine*, Paris 1863, pag. 139 *a*, et bien avant lui Rich. Simon, *Hist. crit.* liv. 1, chap. II, pag. 17 *b*.

[2] Voir entre autres Cellérier, *ouvr. cité*, tom. I, en particulier pag. 232 et suiv., le chapitre intitulé : *Accommodation à l'intelligence des Hébreux.*

[3] La Peyrère, *Syst. theol.*, lib. IV, cap. 1, conclusion.

[4] Ce *pleraque* est de trop; un simple *non pauca* aurait suffi.

de réponses et de solutions, sachez que vous perdez votre peine, à moins que, tranchant ces nœuds, vous ne reconnaissiez que les divergences proviennent de ce que ces écrits sont formés d'extraits de divers auteurs, » *quia ex diversis auctoribus exscripta et translata sunt.* Or n'est-il pas à présumer qu'à cette pluralité de « mémoires » *historiques* aura correspondu une pluralité de documents *législatifs?* Et la disposition peu méthodique des lois ne tiendrait-elle pas, en partie du moins, au fait que la législation renfermée dans notre Pentateuque est tirée, elle aussi, de sources différentes? Ce n'est là qu'une présomption, mais une présomption qui ne manque pas de force. Des faits de plus d'un genre viennent la confirmer et même la changer en certitude.

24. Il est vrai que la Thorah dans son ensemble passait auprès des Juifs pour avoir été donnée par Moïse. C'était là pour l'Israélite, et pour le Juif orthodoxe c'est encore aujourd'hui, un article de foi. Bien avant qu'il fût question du Pentateuque comme du *Livre de Moise*, la *loi*, qui en constitue l'élément prépondérant, était déjà considérée universellement comme octroyée de Dieu, une fois pour toutes, par Moïse son serviteur. Les livres historiques, en particulier, dans leur rédaction actuelle, ne laissent aucun doute à cet égard.

Le terme de *thorath Yahwèh* ou *thorath Elohîm*, c'est-à-dire instruction ou, plus littéralement, indication, direction divine, — ce terme qui, anciennement, servait à désigner l'enseignement prophétique[1] non moins que le précepte légal et l'instruction (on pourrait dire : la consultation) juridique, morale, rituelle donnée par le prêtre[2], — fut employé toujours plus exclusivement pour désigner ce que nous appelons commu-

[1] On le voit par Esaïe dans nombre de passages où nos versions rendent mal à propos *thorah* par *la loi;* ainsi, pour ne citer qu'un passage fort connu, VIII, 20, qu'on traduit communément : *à la loi et au témoignage!* Il suffit de rapprocher ce verset du verset 16 pour voir qu'il s'agit de l'enseignement donné par le prophète, par opposition aux prétendus oracles des nécromanciens. (Vers. 19.)

[2] Voir par exemple Amos II, 4; Osée IV, 6; VIII, 12. Comp. Deut. XXXIII, 10.

nément la *loi*. C'est surtout à partir du VIIe siècle que cet usage plus restreint du mot thorah tend à prévaloir[1]. *Thorath Yahwèh* devient synonyme de *Thorath Moshèh*[2]. Et cette appellation impliquait sans aucun doute la croyance de plus en plus générale que l'ensemble des « instructions » légales, la législation en tant qu'écrite, remonte en droite ligne à ce grand serviteur de Dieu. Cela est si vrai que le livre lui-même, dans lequel elle se trouve renfermée, finit, ainsi que nous l'avons vu (§ 2), par devenir dans l'opinion commune le *Sépher Moshèh*[3].

Quelle est la valeur historique de cette croyance ? jusqu'à quel point et en quel sens est-elle fondée ? C'est au Pentateuque lui-même qu'il le faut demander. Et que nous apprend à cet égard l'étude du Pentateuque ?

Elle nous enseigne d'abord que de toutes les lois qui sont entrées dans la composition de ce grand ouvrage, une partie seulement a été *écrite* par Moïse. En fait de lois sinaïtiques, la tradition recueillie par les auteurs de l'histoire mosaïque (Ex. XXIV, 4, 7 ; XXXIV, 27) n'attribue à la main même de Moïse que la rédaction du *Livre de l'alliance*, Ex. XX-XXIII, et celle du petit recueil Ex. XXXIV, 11-26 qui est également en rapport avec le pacte du Sinaï. Ensuite, selon Deut. XXXI, 9, 24, Moïse, à la veille de mourir, aurait écrit dans un livre

[1] Ainsi dans Jérémie, qui non seulement parle des prêtres comme étant les dépositaires de la thorah (II, 8), leur reproche de l'avoir altérée (VIII, 8, comp. 10) et coordonne à la *thorah* du prêtre et à la *'éçah* du sage le *dabar* du prophète (XVIII, 18), mais oppose à la thorah écrite qui aujourd'hui reste pour le grand nombre une lettre extérieure et morte, la loi que l'Eternel, dans les jours d'une nouvelle alliance, gravera dans le cœur des siens. (XXXI, 33.)

[2] Voir surtout les livres des Rois, rédigés pendant l'exil ; en particulier 1 Rois II, 3 ; 2 Rois. XIV, 6 ; XXI, 8 ; XXIII, 25. Après l'exil, Mal. III, 22 ; Esdr. VII, 6, 10. Quant au livre de Josué, qu'on pourrait invoquer ici, il en sera parlé plus tard.

[3] Sur le sens et l'usage du mot *thorah*, voir entre autres Dillmann, *art. cité*, pag. 436 ; Nowack, commentaire sur *le prophète Osée* (Berlin 1880) à propos des deux passages cités ci-dessus ; Reuss, *l'Histoire sainte et la Loi*, I, 147 sq. ; Wellhausen, *Geschichte Israels*, I, 409 sqq. et König, *der Offenbarungsbegriff des Alten Testamentes* (1882), II, 335, 343, sq.

la *thorah* qu'il venait d'exposer devant le peuple assemblé dans les plaines de Moab, et qui doit être contenue dans une partie de notre Deutéronome actuel. (§ 3.)

Toutes les autres lois de l'Exode, du Lévitique et des Nombres sont présentées par le rédacteur du Pentateuque, et l'étaient déjà par ses autorités, comme ayant été portées à la connaissance du peuple ou à celle des prêtres par voie *orale*. « L'Eternel dit à Moïse et à Aaron dans le pays d'Egypte :.. *Parlez* à toute l'assemblée d'Israël et dites... » (Ex. XII, 1, 3.) « L'Eternel parla à Moïse et dit : *Parle* aux enfants d'Israël. » (Ex. XXV, 1.) Après être redescendu du Sinaï, Moïse appela auprès de lui Aaron et tous les enfants d'Israël — qui craignaient de s'approcher de lui, tant la peau de son visage était radieuse — et il leur *prescrivit* tout ce que l'Eternel lui avait commandé sur la montagne de Sinaï. Et lorsqu'il eut achevé de leur *parler*, il mit un voile sur son visage. Quand Moïse entrait devant l'Eternel pour lui parler, il ôtait ce voile,... et quand il sortait, il *disait* aux enfants d'Israël ce qui lui avait été ordonné. (Ex. XXXIV, 30-34.) « L'Eternel parla à Moïse et dit : Donne cet ordre à Aaron et à ses fils et *dis*-leur : Voici la thorah de l'holocauste. » (Lév. VI, 1, 2.) Et ainsi de suite jusqu'à la fin du livre des Nombres.

Cette distinction entre lois *écrites* par Moïse et lois communiquées simplement *de bouche* serait-elle purement fortuite ? N'aurait-elle aucune signification ? Ou n'y aurait-il pas là un indice utile à recueillir ? Ne faudrait-il pas y voir l'attestation indirecte d'un fait historique, d'un souvenir positif ? C'est que les lois, dans leur rédaction écrite, ne remontent pas toutes au même titre à Moïse en personne ; — qu'une partie, et même une notable partie d'entre elles, se sont transmises d'abord par voie orale, soit parmi les chefs du peuple, soit surtout parmi les prêtres, chargés de par leur office héréditaire « d'être les gardiens du pacte, d'instruire Jacob des droits de Dieu et d'enseigner à Israël sa thorah » (Deut. XXXIII, 9, 10 ; cp. Lév. X, 11 et Mal. II, 7) ; — que ces *thoroth*, enfin, et ces *mishpatim* traditionnels ont été mis par écrit, recueillis, codifiés, puis enchâssés dans leur cadre historique, plus ou moins longtemps après leur première promulgation.

25. Ce qui vient à l'appui de cette induction, ce sont les diversités de style et de langage. Nous ne reviendrons pas ici sur ce que nous avons dit précédemment (§ 15) de l'individualité littéraire si accentuée du Deutéronome. Sans sortir du cercle des lois sinaïtiques, quelle différence, en fait de style législatif, entre les règles tirées du Livre de l'Alliance Ex. XX-XXIII, le petit code Ex. XXXIV, 11 sqq., les commandements réunis dans les chap. XVIII-XX du Lévitique, d'une part, et la plupart des autres lois comprises entre Ex. XXV et Nomb. X, 10! Ici, une terminologie savante, technique, monotone ; une phraséologie qui ne craint ni les longueurs ni les redites ; une exactitude de description et de prescriptions qui devient fatigante à force, s'il est permis de le dire, de mettre les points sur les *i*. Là un style concis, serré, presque lapidaire ; un langage qui ne manque pas de pittoresque et affecte volontiers un tour sentencieux.

Dira-t-on que le législateur a pu varier son style selon les circonstances ? qu'il s'est appliqué à être concis, sententieux, pittoresque, en un mot, populaire, quand il avait en vue les laïques et qu'il s'agissait de lois civiles ou de règles morales, tandis que pour les règlements sur le culte « il employait le langage technique des prêtres de ces temps [1] ? » La raison serait bonne si dans Ex. XX-XXIII, etc. il n'y avait que des statuts concernant le droit civil et la conduite morale, et surtout si, parmi les lois rédigées en style « sacerdotal, » il n'y en avait plusieurs qui ne traitent pas de matières rituelles (par exemple Lév. XXV ; Nomb. XXX, XXXI), et d'autres en plus grand nombre qui, bien que se rapportant de près ou de loin au culte, ont expressément en vue, non les prêtres, mais le commun des Israélites (par exemple Lév. I-V ; Nomb. V, 11 sqq. XV, XXVIII, XXXV). — A cet indice fourni par la différence de style législatif viennent s'en ajouter d'autres, de nature également formelle, qui déposent de concert avec lui en faveur d'une diversité primitive des codes réunis et comme fondus dans la rédaction actuelle du Pentateuque.

Il y a longtemps, par exemple, qu'on a remarqué l'espèce de

[1] Munk, *ouvr. cité*, pag. 159 *b*.

parallélisme qui existe entre les avertissements et promesses par lesquels se termine le *Livre de l'alliance* (Ex. XXIII, 20-33), les promesses et menaces de Lév. XXVI, 3-45, et les bénédictions et malédictions de Deut. XXVIII, ces dernières formant la péroraison de la *thorah* des plaines de Moab. (Cp. Deut. IV, 44 et XII, 1.) La présence de pareils morceaux s'explique sans difficulté dans l'Exode et dans le Deutéronome. Mais que dire de celui du Lévitique ? Par quel hasard se trouve-t-il là ? L'explication la plus naturelle, la voici :

De même que Ex. XXIII, 20 sqq. et Deut. XXVIII, 1 sqq., l'exhortation, appuyée de promesses et de menaces, que nous lisons dans Lév. XXVI, 3 sqq. a dû servir un jour de conclusion à un code distinct ; autrement on ne comprendrait pas sa raison d'être à la place qu'elle occupe aujourd'hui. Notez, en effet, que cette péroraison est suivie au vers. 46 d'une formule ainsi conçue : « Tels sont les *khouqqîm*, les *mishpâtîm* et les *thoroth* que Yahwèh établit entre lui et les enfants d'Israël, sur la montagne de Sinaï, par l'organe de Moïse. » Quels peuvent bien avoir été ces statuts, ces droits et ces lois ? Sans aucun doute, ce sont ceux qui précèdent Lév. XXVI, 3 sqq., probablement à partir du chap. XVII. Ils faisaient partie, selon toute apparence, d'un recueil particulier, renfermant des lois diverses que la tradition faisait remonter à l'un des séjours de Moïse sur la montagne de Dieu. (Cp. XXV, 1.) Un des rédacteurs du Pentateuque, en insérant à la suite de Lév. XVI des lois provenant du dit recueil, y a incorporé en même temps ce morceau d'un caractère plutôt oratoire, qui en était comme le couronnement. Quant au chapitre XXVII, par lequel se termine aujourd'hui le Lévitique, et qui renferme quelques lois supplémentaires suivies de cette autre formule de conclusion, parallèle à XXVI, 46 : « Telles sont les *miçwoth* que Yahwèh prescrivit à Moïse pour les enfants d'Israël sur la montagne de Sinaï, » ce chapitre additionnel doit provenir d'une source différente. Il aura été tiré d'un autre recueil de lois également réputées « sinaïtiques, » recueil analogue et plus ou moins parallèle à celui dont nous venons de parler[1].

[1] Comp. Dillmann, *Exodus und Leviticus*, ad Lev. XXVI, 46 et XXVII, 34.

26. Voici encore un fait bien digne de remarque, sur lequel nous ne ferons pas mal de nous étendre quelque peu, parce qu'on ne lui a pas toujours voué toute l'attention qu'il mérite. Nous y avons fait allusion plus haut, en parlant de l'intéressant ouvrage de M. Bertheau. C'est ce critique, en effet, qui le premier y a rendu attentif. S'il a fait de sa découverte une application abusive, ce n'est pas une raison pour méconnaître l'intérêt et la valeur de la découverte elle-même.

Le fait dont il s'agit, c'est que certains morceaux législatifs du Pentateuque, mais certains morceaux seulement, présentent une disposition tout à fait semblable à celle du Décalogue : les commandements y sont groupés par *décades* et, plus souvent encore, par *pentades*.

On a beaucoup écrit sur le nombre *dix* à propos des « dix commandements de la loi de Dieu. » On a eu recours, pour expliquer ce nombre, à des théories spéculatives, mystiques, symboliques. Dix, a-t-on dit, « c'est l'addition des chiffres sacramentels trois et sept ; il représente la perfection [1]. » Ou bien : « c'est le nombre de la plénitude manifestée dans le monde extérieur, de même que sept est le nombre de la plénitude intérieure [2]. » Ou encore : c'est le type de ce qui est complet, arrondi, entier, attendu que *dix* clôt la série des unités et les résume toutes en soi [3]. Sans vouloir nous prononcer dans un débat où, pour dire le vrai, nous nous sentons fort peu compétent, et sans méconnaître ce qu'il peut y avoir de juste et de profond dans cette symbolique des nombres, il nous sera permis de dire qu'à notre humble avis on va souvent chercher bien loin ce qui est peut-être fort élémentaire et à la portée des plus simples. Si les commandements de la loi primordiale sont ramenés à dix, c'est-à-dire à deux fois cinq, ne serait-ce pas

[1] Aug. Bost, *Dictionnaire de la Bible*, 2e édition, pag. 629 *a*. Comparez Delitzsch, *Genesis*, 3e édition, pag. 641.

[2] J.-B. Rossier, *Commentaire sur l'Apocalypse*, cité par Bost, pag. 630 *b*. Comp. Hofmann, *Weissagung und Erfüllung* I, 85. Auberlen, *der Prophet Daniel*, 2e édition. pag. 134 sq. (pag. 170 de la traduction française).

[3] Bähr (*Symbolik des mosaischen Cultus* I, 222 sqq. de la 2e édition) et beaucoup d'autres après lui.

avant tout pour une raison essentiellement pratique, dans une intention en quelque sorte pédagogique? Autant de commandements qu'il y a de doigts aux deux mains. Pourquoi? Afin que le plus humble, le plus ignorant d'entre le peuple puisse les apprendre et les retenir en se les récitant, comme on dit, sur le bout des doigts [1].

Quoi qu'il en soit, cet assemblage des articles de loi par dizaines ou par *cinquaines* (s'il est permis de forger ce mot) n'est pas exclusivement propre au Décalogue. Celui-ci n'est, dans le Pentateuque, que le décalogue par excellence, le type du genre. Le même groupement reparaît çà et là dans des textes législatifs aujourd'hui épars. Et les lois où la rédaction actuelle permet encore de constater la chose sont précisément de celles qui se distinguent le plus par leur caractère populaire et leur antique simplicité. Serait-il téméraire d'en conclure que ce sont ces documents-là qui nous donnent l'idée la plus exacte de ce qu'a pu être à l'origine la législation mosaïque? que ce sont eux qui représentent le plus fidèlement, pour la forme comme pour le fond, la manière dont Moïse et les plus anciens héritiers de son esprit ont dû rédiger les *thoroth* à l'usage de leur peuple?

Il est vrai que ces « décalogues » ne nous ont pas tous été conservés dans leur intégrité. Dans la rédaction de dernière main où le Pentateuque nous est parvenu, il n'en reste que des débris « semblables à ces matériaux entrés dans la structure de certains temples antiques, où un œil exercé reconnaît les vestiges de sanctuaires plus anciens encore [2]. » Les restes, cependant,

[1] Ainsi, après Grotius, *Comm. in decal.*, Ewald dans sa *Geschichte des Volkes Israel* II, 226, sq. de la 3e édition. Voir aussi Oehler, *Theologie des alten Testamentes* I, 285, note 5. Ewald en appelle, d'une part, aux dix commandements suprêmes des bouddhistes et aux dix vertus cardinales des brahmanes, d'autre part au grec πεμπάζεσθαι, *compter*, proprement: *compter par ses cinq doigts* ou *de cinq en cinq*. On pourrait en appeler aussi à l'analogie du *Notre Père :* d'après la version de Luc, cette prière modèle se composait de *cinq* demandes. (Serait-ce parce que cinq, moitié de dix, est « le type de ce qui est inachevé, seulement à moitié accompli, » selon la théorie de Bähr ?)

[2] Ewald, *ouvrage cité*, pag. 234.

sont assez nombreux et assez facilement reconnaissables pour qu'il ne puisse subsister de doute sur la forme et la disposition des documents dont ils faisaient primitivement partie.

Au nombre de ces documents nul ne s'étonnera de voir figurer les « paroles et droits » (Ex. XX, 22-XXIII) qui font suite au décalogue par excellence et étaient compris avec lui dans le *Livre de l'alliance*. Sans doute, il n'est pas certain que toutes les décades dont ce petit code se composait nous soient parvenues. Il est sûr, en revanche, que quelques-unes de celles que nous possédons ne sont plus complètes. Ainsi de la *première*, relative à la manière d'adorer le seul vrai Dieu, et servant de commentaire aux deux premiers commandements du décalogue fondamental, il ne reste que quatre articles [1]. (Ex. XX, 23-26.) De la *troisième*, traitant de l'homicide et autres délits réputés équivalents, il ne s'en est conservé que six. (XXI, 12-17.) Ailleurs, on peut soupçonner une adjonction au texte primitif ou une transposition. Le *neuvième* groupe (XXIII, 10-19), concernant les temps sacrés, en offre un exemple assez frappant. Entre les articles relatifs aux époques sabbatiques (vers. 10-12) et ceux concernant les trois fêtes annuelles (vers. 14 sqq.) on y rencontre un article ainsi conçu : « A l'égard de tout ce que je vous ai dit, soyez bien sur vos gardes ; et ne prononcez pas le nom d'autres dieux, qu'on ne l'entende pas sortir de votre bouche ! » (Vers. 13.) Cet article est ici on ne peut plus déplacé. S'il appartient au texte primitif, sa place serait bien plutôt à la fin de ce décalogue, où il formerait une transition naturelle aux promesses et aux avertissements par lesquels se termine le Livre du pacte.

Quant aux autres décalogues de ce recueil, ils paraissent nous être parvenus à peu près intacts. Ils traitent : le *second*,

[1] Un des rédacteurs subséquents aura écourté ce groupe parce que, sans doute, il se proposait de revenir plus au long, d'après une autre source plus détaillée, sur tout ce qui concerne le culte de Yahwèh. S'il a retenu ces quelques articles concernant les dieux d'or et d'argent (vers. 23) et l'érection des autels de terre ou de pierre (vers. 24-26), c'est apparemment à cause et en vue de quelques-uns des récits qui suivent, celui du veau d'or (chap. XXXII) et celui du sacrifice célébré lors de la conclusion du pacte (XXIV).

XXI, 2-11, des droits des Israélites de condition servile, savoir, les cinq premiers articles, vers. 2-6, du *'ebed*, esclave homme, les cinq autres, vers. 7-11, de l'*âmâh*, servante concubine; le *quatrième*, XXI, 18-32, des lésions corporelles qui ont pour auteurs des hommes (18-27) et de celles qui sont le fait d'un animal, tel que le bœuf domestique (28-32); le *cinquième*, XXI, 33-XXII, 5, des dommages causés à la propriété d'autrui par négligence ou par vol; le *sixième*, XXII, 6-16, des pertes ou dégâts portant sur des biens confiés aux soins ou à la foi d'autrui; le *septième*, XXII, 17-30, de divers devoirs envers Dieu et le prochain; le *huitième*, XXIII, 1-9, du respect de la vérité, de l'équité et de la justice dans les rapports avec le prochain, spécialement à l'adresse de ceux qui sont appelés à fonctionner comme témoins et comme juges.

A titre d'échantillon, voici les deux fois cinq articles relatifs aux « droits » des esclaves hébreux (XXI, 2-11) :

1° Vers. 2-6.

I. Si tu acquiers un esclave hébreu, il servira six années, et la septième il s'en ira libre, gratuitement.

II. S'il est venu seul, il s'en ira seul.

III. S'il était marié, sa femme s'en ira avec lui.

IV. Si c'est son maître qui lui a donné une femme, et qu'elle lui ait enfanté des fils ou des filles, la femme avec ses enfants sera à son maître, et lui, il s'en ira seul.

V. Et si l'esclave dit expressément : « J'aime mon maître, ma femme et mes enfants, je ne veux pas m'en aller en liberté, » alors son maître le fera venir devant Dieu [1] et le fera approcher de la porte ou du poteau, et son maître lui percera l'oreille au moyen d'un poinçon, et il le servira à tout jamais.

2° Vers. 7-11.

VI. Si un homme vend sa fille comme esclave, elle ne s'en ira pas comme s'en vont les esclaves mâles.

VII. Si elle déplaît à son maître qui se l'était destinée, il fera en sorte qu'elle soit rachetée : il n'a pas le droit de la vendre à des étrangers quand il ne lui a pas tenu parole.

[1] C'est-à-dire auprès du sanctuaire où se rend la justice au nom de Dieu. Cp. XXII, 7, 8.

VIII. S'il la destine à son fils, il doit la traiter selon le droit des filles [1].

IX. S'il en prend une autre, il ne lui retranchera rien de sa nourriture, de son habillement ni de ses droits conjugaux.

X. Et s'il ne lui accorde pas ces trois choses, elle peut s'en aller gratuitement, sans rien payer.

La loi dite « des secondes tables, » Ex. XXXIV, 11-26, que plusieurs critiques, depuis Gœthe, considèrent à tort (voir § 21) comme un « second décalogue, » parallèle à Ex. XX. (Deut. V), tandis qu'il n'est en réalité qu'un pendant partiel du recueil dont nous venons de parler, ce petit code paraît également renfermer dix commandements. A vrai dire, la chose est ici moins évidente. Des critiques autorisés la révoquent fortement en doute. En tout cas, les dix commandements ne devraient pas se compter à partir du vers. 12 : « Garde-toi bien de faire alliance avec les habitants du pays, etc. [2] » Car les vers. 11-16 forment un préambule, correspondant presque en tout point à la conclusion du Livre de l'alliance. (XXIII, 20-33.) Le premier commandement est celui du vers. 17 : « Tu ne te feras pas de dieu de fonte. »

Parmi les lois « sinaïtiques » insérées dans la seconde moitié de notre Lévitique se trouve un recueil qui se détache nettement de son entourage. Ce sont les « statuts et droits » réunis dans les chap. XVIII-XX. Ils se distinguent par le retour fréquent de la brève et expressive formule : *Je suis Yahwèh* ou *Je suis Yahwèh votre Dieu*, et insistent tout particulièrement sur le devoir pour les Israélites de devenir saints parce que leur Dieu est saint. Or, dans ces chapitres encore, on discerne les traces non équivoques d'un groupement décalogique ou plutôt pentalogique. Elles sont surtout palpables dans le chap. XIXe, qui renferme une série de préceptes relatifs à la vie religieuse, morale et civile. C'est même dans ce petit « manuel des de-

[1] Comme une fille de la maison.

[2] Comme le fait Hitzig (*Ostern und Pfingsten im zweiten Decalog*, Heidelberg 1838, pag. 42 sqq.) et après lui M. Reuss, *l'Histoire sainte et la loi*, II, 93 sqq. — M. Wellhausen, *Geschichte Israels*, pag. 406 et 408, part du vers. 14.

voirs » de l'Israélite, comme on l'a fort bien nommé[1], que l'antique usage d'assembler les lois par groupes de cinq commandements se présente sous sa forme la plus élémentaire et la plus originale[2]. Tout en regrettant que les rédacteurs du Pentateuque ne nous aient pas transmis le document en son entier, sachons-leur gré de nous en avoir conservé quelques fragments, dont voici le plus considérable. Ce sont cinq groupes de cinq commandements, suivis chacun du solennel refrain : *Anî Yahwèh* (*élohékem*) ! Lév. XIX, 9-18.

Vers. 9 et 10 :

[Quand vous ferez la moisson dans votre pays][3]
Tu n'achèveras pas de moissonner le bord de ton champ,
Et la glanure de ta moisson, tu ne la ramasseras pas,
Et ta vigne, tu ne la grapilleras pas,
Et les grains tombés à terre, tu ne les glaneras pas ;
Au pauvre et à l'étranger tu les abandonneras :
Je suis l'Eternel votre Dieu !

Vers. 11 et 12 :

Vous[4] ne commettrez pas de vol,
Vous ne dénierez pas ce qui appartient à autrui,
Et vous n'userez pas de tromperie les uns envers les autres ;
Vous ne jurerez pas faussement par mon nom ;
Car tu profanerais le nom de ton Dieu :
Je suis l'Eternel !

Vers. 13 et 14 :

Tu n'opprimeras pas ton prochain ni ne le pilleras ;
Le salaire du journalier ne passera pas la nuit chez toi jusqu'au [matin ;
Tu ne diras pas d'injures au sourd,
Et devant l'aveugle tu ne mettras pas d'achoppement,
Et tu craindras ton Dieu :
Je suis l'Eternel !

[1] *Ein Pflichtenbüchlein*, Dillmann, pag. 550.

[2] Plus élémentaire même, et plus primitive, que dans le Décalogue par excellence tel que nous le connaissons par Ex. XX et Deut. V.

[3] Cette première phrase, qui reparaît dans XXIII, 22, était certainement étrangère au texte primitif. Remarquez la seconde personne du *pluriel*.

[4] Au lieu de ce pluriel, il y avait sans doute dans l'original le singulier; voy. la cinquième ligne.

Vers. 15 et 16 :

[Vous ne commettrez pas d'iniquité en matière de jugement][1]
Tu n'auras pas égard à la personne du petit,
Et tu ne favoriseras pas la personne du grand,
Selon la justice tu jugeras ton prochain ;
Tu n'iras pas répandre des calomnies parmi ceux de ton peuple,
Tu ne t'élèveras pas contre le sang de ton prochain :
Je suis l'Eternel !

Vers. 17 et 18 :

Tu ne haïras pas ton frère en ton cœur ;
Tu as le droit de reprendre ton prochain,
Et tu ne te chargeras pas à cause de lui d'un péché ;
Tu ne te vengeras pas et ne garderas pas rancune aux fils de ton [peuple;
Mais tu aimeras ton prochain comme toi-même :
Je suis l'Eternel[2] !

[1] Adjonction postérieure ; voy. le vers 35 de notre chapitre, et comp. la note 3 de la page précédente.

[2] Il est infiniment probable, quoi qu'en ait dit en dernier lieu M. Delitzsch (*Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft* 1882, pag. 281 sqq.), que le décalogue fondamental dans sa teneur primitive, tel qu'il figurait sur les tables de pierre, ressemblait beaucoup plus à ces textes de Lév. XIX que ce n'est le cas des rédactions plus développées que nous connaissons par Ex. XX et Deut. V. Voici la forme élémentaire sous laquelle on peut présumer que les dix commandements se présentaient dans le document original :

Première table.

Je suis l'Eternel ton Dieu :
Qu'il n'y ait pas pour toi d'autres dieux à côté de moi !
Tu ne te feras point d'image taillée !
Tu ne proféreras pas le nom de l'Eternel ton Dieu pour néant !
Souviens-toi du jour du repos pour le sanctifier !
Honore ton père et ta mère !

Seconde table.

Tu ne tueras point !
Tu ne commettras point d'adultère !
Tu ne commettras pas de vol !
Tu ne déposeras pas contre ton prochain en faux témoin !
Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain !

Y a-t-il dans le Pentateuque des thorôth *sacerdotales* rédigées d'après ce même principe ? A notre connaissance, il n'y en a qu'une.

On se souvient (§ 23) qu'en tête du Lévitique, chap. I-VII, se trouve un recueil de lois concernant les divers genres de sacrifices. Ce code des sacrifices est formé lui-même de deux recueils bien distincts : le premier, chap. I-V[1], comprenant des lois émanées de la tente d'assignation et s'adressant aux Israélites en général (I, 1, 2) ; le second, chap. VI et VII, comprenant une série d'ordonnances « prescrites à Moïse sur la montagne de Sinaï » (VII, 37 sq.) et adressées la plupart aux prêtres (VI, 2, 13, 18). C'est ce second recueil qui seul nous intéresse ici.

Pour plusieurs des ordonnances qui y sont renfermées, la disposition par groupes de cinq articles ne peut donner lieu à aucune espèce de doute[2]. En même temps le style, sans être aussi serré qu'il l'est dans les textes décalogiques dont il vient d'être parlé, diffère assez sensiblement de celui des autres lois rituelles, à commencer par celles des chapitres qui précèdent. Au lieu de prescriptions suivies et circonstanciées sur le matériel et le rituel des sacrifices à offrir dans tel ou tel cas, ce sont des règles courtes, détachées, relativement faciles à retenir, se rapportant aux devoirs qui incombent au prêtre à l'occasion des sacrifices et déterminant la part qui lui revient des différentes offrandes. Tout indique que le rédacteur, ou plutôt l'auteur du livre qui lui a servi de source pour les lois rituelles, avait sous les yeux, pour cette partie de son travail, un document spécial, un recueil d'« instructions », comme qui dirait un règlement de service, à l'usage des prêtres. Citons comme exemple le premier et le dernier de ces demi-décalogues.

Lév. VI, 2-6 : C'est ici la thorah de l'holocauste[3] :

I. L'holocauste demeure sur son foyer, sur l'autel, toute la nuit jusqu'au matin, et le feu de l'autel est entretenu par ce moyen.

[1] Dans nos Bibles françaises : I-VI, 7.

[2] Bertheau et Ewald prétendent même retrouver dans VI, 2-VII, 38 la somme exacte de 5 × 10 règles.

[3] Il s'agit de l'holocauste quotidien qui s'offrait soir et matin.

II. Puis le prêtre revêt sa tunique de lin et couvre sa chair de caleçons de lin, et il enlève la cendre grasse en laquelle le feu réduit l'holocauste sur l'autel et la dépose à côté de l'autel.

III. Ensuite il quitte ses vêtements et en met d'autres, et il emporte la cendre hors du camp, en un lieu pur.

IV. Le feu sur l'autel est entretenu au moyen de l'holocauste et ne doit pas s'éteindre, et le prêtre y allume du bois chaque matin, il y arrange l'holocauste et y fait fumer la graisse des sacrifices de prospérité.

V. Un feu continuel doit être entretenu sur l'autel; il ne s'éteindra point.

Lév. VII, 29-33 (thorah concernant le *zèbach shelamîm* offert par un particulier) :

I. Celui qui offre son sacrifice de prospérité à l'Eternel, apporte à l'Eternel son offrande (*qorbân*) prise sur le sacrifice.

II. De ses propres mains il apportera ce qui est à consumer par le feu devant l'Eternel; il apportera la graisse avec la poitrine; la poitrine comme offrande d'agitation (*thenouphah*) pour l'agiter devant l'Eternel.

III. Et le prêtre fait fumer la graisse sur l'autel, tandis que la poitrine est pour Aaron et ses fils.

IV. Et quant à la cuisse droite des victimes que vous offrez en sacrifice de prospérité, vous la donnerez au prêtre comme offrande de prélèvement (*theroumah*).

V. C'est celui des fils d'Aaron qui offrira le sang de la victime et sa graisse, qui aura la cuisse droite pour sa part à lui.

Des observations qui précèdent il résulte que, à ne considérer la législation du Pentateuque que par son côté extérieur et formel, on est amené à y voir l'œuvre de plusieurs mains différentes. Divers documents, divers recueils de lois plus ou moins considérables, et distincts dans l'origine, ont dû concourir à sa formation. Tout n'y est pas également ancien. Certains textes ne nous sont parvenus que de seconde, peut-être de troisième main, à l'état de fragments, et mêlés à des éléments qui leur étaient primitivement étrangers. Mais il est temps d'aborder l'étude de la législation elle-même et de lui demander les enseignements que son contenu peut nous fournir sur la question qui nous occupe.

(*A suivre.*) H. VUILLEUMIER.

BULLETIN

PHILOSOPHIE

J. Hauri. — L'Islam et son influence sur la vie de ceux qui le professent[1].

Le volume que vient de publier M. le pasteur Hauri est une œuvre intéressante et remarquable à beaucoup d'égards ; elle a reçu la médaille d'or de la *Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne*. Nous renvoyons nos lecteurs à la XIIIe année (1880) de la Revue, page 509, où ils trouveront le jugement motivé porté par la Société sur les quatre travaux envoyés en réponse à la question qu'elle avait posée. Celle-ci était conçue dans les termes suivants : « Quelle influence l'islamisme a-t-il exercée et exerce-t-il encore sur la vie domestique, sociale et politique de ceux qui le professent ? Et quels devoirs les peuples chrétiens ont-ils à remplir vis-à-vis de cette religion et de ses adhérents ? »

Nous avons maintenant devant nous le travail couronné en première ligne, et nous nous expliquons fort bien, après en avoir pris connaissance, que les juges aient été satisfaits de ce mémoire.

[1] *Der Islam in seinem Einfluss auf das Leben seiner Bekenner*, von Johannes Hauri, Pfarrer in Davos. Eine von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion gekrönte Preisschrift. — Aussi sous le titre : *Werken van het Haagsch Genootschap tot verdediging van den christelijken Godsdienst*. Vijfde Reeks, vijftiende Deel. — Leiden, E. J. Brill, 1881 (1882). 362 pag. in-8.

La position même de la question fera comprendre d'emblée à quel titre ce volume mérite un compte-rendu quelque peu détaillé dans une revue théologique. C'est qu'il ne se meut pas exclusivement sur le terrain de l'islam, ni sur le terrain purement historique. La portée du problème abordé et résolu par l'auteur est beaucoup plus grande : il s'agit d'apprécier l'islam à la lumière du christianisme, de juger la civilisation musulmane sur ses fruits et de chercher à entrevoir quel pourra bien être l'avenir de cette religion et des nations qui l'ont embrassée.

L'auteur fait deux déclarations importantes dans sa préface. Il avoue, en premier lieu, n'avoir jamais visité l'Orient et n'en pas connaître les idiomes ; tout son livre se fonde donc sur des recherches de cabinet, des lectures nombreuses et bien choisies ; en d'autres termes, son œuvre est un travail de seconde main. Cette considération n'a pas empêché de lui décerner le prix, et l'on doit en effet rendre hommage à la manière éclairée, judicieuse et consciencieuse dont il a procédé, et à la méthode sûre et réfléchie qu'il a employée, suppléant ainsi à ce qui lui manquait d'autre part en fait d'expérience personnelle, linguistique, etc.

La seconde déclaration de l'auteur concerne sa position religieuse. Il ne se donne pas pour un esprit sans présupposition à cet égard : il confesse franchement qu'à ses yeux le christianisme est la religion normale, voulue de Dieu, parfaite. Il espère pourtant que ses lecteurs s'apercevront que ce point de vue ne l'empêche pas de juger impartialement les autres religions, et ne pense pas que ce soit à cette cause qu'on doit attribuer le jugement défavorable qu'il porte en somme sur l'islamisme. Il croit d'ailleurs à l'influence considérable, sans pareille, que la religion exerce sur le développement des peuples, et dans ce sentiment il s'évertue à faire ressortir la différence des principes sur lesquels reposent le christianisme et le mahométisme.

Les cent vingt premières pages de l'ouvrage renferment un rapide exposé narratif des origines de l'islam et de son développement. Cette introduction historique était indispensable pour préparer le terrain en vue de l'examen ultérieur de la civilisation musulmane, de ses côtés lumineux et de ses défauts.

A tout seigneur, tout honneur ! Le premier chapitre est con-

sacré au « prophète des Arabes. » C'est une biographie, rapidement esquissée, non pas dans le but d'accumuler le plus grand nombre de faits de détail, mais surtout pour faire ressortir le côté religieux et moral du caractère de Mahomet. On sent aisément l'influence des idées de Sprenger sur M. Hauri ; il adopte le point de vue du célèbre arabisant sur l'état de maladie de Mahomet. Mais ce qui est le plus intéressant et le plus original, c'est la façon dont notre auteur apprécie et juge la culpabilité de Mahomet, placé au début de sa carrière entre la voix intime de sa conscience, qui lui attestait le trouble de ses facultés mentales, et d'autre part ses aspirations ambitieuses, appuyées par la crédulité de son entourage qui cherchait à lui persuader qu'il était un prophète. Il y a là, nous semble-t-il, une vue nouvelle, plus juste et plus profonde que le point de vue courant. On dit en général que Mahomet a été de bonne foi au début, mais que plus tard il est devenu fourbe et imposteur. M. Hauri signale au contraire le commencement de la carrière de Mahomet comme le moment critique au point de vue moral. Il s'est forcé lui-même à croire, contre son sens intime, qu'il était prophète, il a voulu le croire, il a fini par le croire, et plus tard il a pu perdre à peu près complètement le sentiment de la vérité et de la droiture. Nous indiquons le jugement de M. Hauri sur ce point capital comme une remarque originale et frappante.

Pour abréger, nous passerons rapidement sur les chapitres suivants, dans lesquels notre auteur traite successivement de l'islam, de l'orthodoxie et du schiisme, enfin des tentatives de réforme. Ce qui frappe dans cet exposé, rempli de faits puisés aux sources les plus variées et habilement groupés, c'est le point de vue essentiellement moral et religieux auquel se place l'écrivain. On sent aisément chez lui une forte culture théologique, une aptitude naturelle à résoudre les problèmes religieux, fortifiée encore par l'étude approfondie de la théologie chrétienne et en particulier de l'histoire des dogmes, qui trouve dans l'histoire de l'islam de si curieux parallèles. Le système, seul juste et fécond quand il s'agit d'histoire des religions, qui consiste à juger l'arbre d'après ses fruits, et à prendre par conséquent la morale comme critérium de la dogmatique, se trouve ici appliqué avec force et habileté à

l'islam. Et la conclusion ne lui est pas favorable. M. Hauri montre que la simplicité, séduisante au premier abord, de la religion mahométane, recouvre en réalité sa parfaite insuffisance pour assouvir les besoins religieux de l'âme humaine. Il établit comment l'islam, fondé sur un principe faux, ne peut pas, comme on l'a voulu souvent, être distingué du christianisme par une différence quantitative seulement. En réalité, ces deux religions sont opposées l'une à l'autre ; le principe vrai sur lequel repose la religion chrétienne aura raison du principe faux qui a engendré l'islam, mais qui, après lui avoir donné son impulsion première, a paralysé son essor et a rendu infructueuses toutes les tentatives de progrès et de réformes.

Le tableau de la civilisation musulmane, dans son passé et dans son présent, justifie-t-il ce jugement défavorable? c'est-ce qu'élucident en détail les chapitres V-XII. M. Hauri examine l'un après l'autre les divers cercles dans lesquels se meut l'activité humaine, et recherche de quelle façon se présentent à nous, dans les pays musulmans, d'abord la vie domestique, puis la vie de la société, puis la vie politique, enfin la vie littéraire, scientifique et artistique. Reprenant ensuite plus en détail la question politique et sociale, il étudie les souverains musulmans, l'organisation militaire et la guerre sainte, enfin les institutions civiles (impôts, gouvernement, police, tribunaux, etc.) Le chapitre XIII couronne cette partie principale de l'ouvrage ; il est intitulé, « coup d'œil en arrière et en avant, » autrement dit « récapitulation et perspectives d'avenir. » L'auteur y résume les impressions recueillies au fur et à mesure dans son travail, et se demande quelles pourront bien être les destinées futures de l'islam et des peuples qui l'ont adopté.

Disons-le tout de suite : ici encore, la conclusion de M. Hauri n'est point favorable à l'islamisme. Et pourtant nous nous garderons de l'accuser de partialité, car nous sommes certain que ses appréciations reposent sur des recherches consciencieuses et que ses jugements sont dûment motivés. Nous ne pouvons nier qu'il ne soit fortement prévenu contre la religion de Mahomet, mais nous croyons que cette opinion n'est point un préjugé, une idée préconçue. C'est au contraire le fruit de ses recherches, et nous

enregistrons ce résultat avec d'autant plus d'empressement que nous croyons qu'il a pleinement sa raison d'être. A notre avis, l'auteur qui nous occupe frappe parfaitement juste quand il nous présente l'islamisme comme une religion fausse ; il en résulte que la civilisation qui en découle ne peut être bonne. La racine est pourrie ; comment l'arbre serait-il florissant et ses fruits savoureux ? Notre écrivain se demande si on l'accusera d'avoir donné trop d'importance aux côtés sombres du tableau, mais il ne croit pas avoir dépassé, dans ses jugements, les limites que les faits eux-mêmes lui traçaient.

Si nous reprenons la série d'études qu'il nous a présentées sur les diverses sphères dans lesquelles se meut la vie des musulmans, nous sommes frappé avec lui des maux incalculables que causent par exemple la pluralité des femmes, le système des harems, l'esclavage, qui est solidaire de la polygamie, et bon nombre d'autres institutions dont la religion mahométane et son fondateur doivent être rendus responsables. On pourrait objecter que le christianisme, dans ses documents sacrés, n'a pas proscrit positivement les maux dont nous parlons. Mais il ne les a pas non plus sanctionnés, et son esprit a fini tôt ou tard par en être vainqueur et par les faire disparaître. Le Coran, au contraire, les a formellement approuvés ; en les réglementant, il leur a donné une existence définitive et permanente, et son esprit, bien loin de les supprimer, leur donne de l'autorité ; bien plus, il en fait une nécessité absolue. Voilà le grand défaut de l'islamisme : il prend l'homme à un niveau très bas, il s'accommode à ses penchants et à ses mœurs, il ne l'élève pas en haut, il s'abaisse au contraire jusqu'à lui et devient ainsi une religion commode, mais immobilisée, fermée au progrès, lente à se décomposer, mais incapable de revivre et de faire faire un pas en avant aux races qui l'ont embrassée.

Il ne nous est pas possible d'entrer dans le détail ; mais il n'est pas un seul des chapitres dont nous avons indiqué le contenu qui ne renferme un grand nombre de faits, parlants et frappants. Le réquisitoire de l'auteur contre l'islamisme pourra paraître à quelques-uns trop passionné, mais à coup sûr il contient une notable part de vérité et l'on aurait de la peine à le réfuter.

Quelle est la tâche des chrétiens en face de cet islamisme tel

qu'il vient de nous être décrit? C'est là la question grave et délicate que l'auteur pose en terminant et qu'il examine dans son dernier chapitre. Il constate que l'islam, décrépit et desséché dans les pays qu'il occupe depuis longtemps, s'étend, avec une force d'expansion encore très grande, dans des pays nouveaux, païens jusqu'ici, et surtout dans l'Afrique centrale. Il reconnaît aussi le peu de succès des missions évangéliques auprès des musulmans. Toutefois il remarque que cette œuvre de christianisation, complètement stérile dans les pays musulmans proprement dits, réussit relativement mieux auprès des mahométans sujets d'une puissance chrétienne, comme par exemple dans l'Inde. C'est là que les efforts doivent être dirigés. La chrétienté a devant elle une tâche difficile, écrasante, ingrate, mais à laquelle elle ne saurait se soustraire. De plus, ici plus qu'ailleurs, il faut se munir d'une forte dose de patience, et se résigner à ce que, pendant bien des siècles encore, l'islamisme encombre la voie du progrès. En ce qui concerne spécialement l'Afrique équatoriale, il serait extrêmement désirable que le christianisme, au moyen d'une action énergique, cherchât à devancer auprès des païens la propagande musulmane.

Nous recommandons la lecture de l'ouvrage de M. Hauri à quiconque désire acquérir une connaissance sommaire, mais pourtant suffisante, de l'islam, de son passé et de son présent, aussi bien que de ses chances d'avenir. L'auteur est un guide scrupuleux et digne de confiance. Nous croyons que les inexactitudes sont rares dans son livre. Il nous semble pourtant difficile d'admettre que dans les fêtes domestiques on récite le Coran « tout entier. » (Page 138.) La locution, mentionnée à la page 230, « la poussière de tes pieds, » désigne la première personne du singulier et non pas la seconde. Il est regrettable que la transcription des mots orientaux soit peu régulière. Enfin il nous a semblé que les répétitions sont fréquentes, soit d'un chapitre à l'autre, soit dans un seul et même chapitre. Cela tient-il au caractère de compilation de l'ouvrage, ou au désir de l'écrivain d'être très complet et de faire valoir sous toutes leurs faces les faits qui lui servent d'arguments ? Quoi qu'il en soit, ce défaut n'est pas assez sensible pour nuire à l'intérêt et au plaisir que fait éprouver la lecture de ce

H. Vaihinger. — Commentaire sur la critique de la raison pure[1].

Ce commentaire, imprimé avec un luxe auquel l'Allemagne ne nous a pas habitués, surtout pour des ouvrages de ce genre, promet de réunir tout ce qui est indispensable pour l'intelligence du plus original sans contredit, du plus grand et du plus sage, ajouteront quelques autres, des philosophes modernes. Tout en sympathisant avec le grand penseur, le commentateur s'est placé, non pas au point de vue de la *reconstruction philosophique*, mais bien à celui de la *reproduction philologique*. Pour bien faire comprendre l'œuvre capitale de Kant, le Dr H. Vaihinger s'est entouré de toutes les ressources à sa disposition. Il nous donne ainsi : une introduction générale sur l'importance historique et actuelle du kantisme ; une interprétation courante du texte, une liste et une discussion des passages parallèles, un examen critique des travaux des exégètes ses prédécesseurs ; la base historique du kantisme, une critique immanente, la littérature polémique provoquée par l'interprétation de quelques passages, les travaux des disciples, l'état de la controverse actuelle entre le rationalisme et l'empirisme, l'idéalisme et le matérialisme, un exposé des grandes controverses sur le but principal de la méthode de la Critique de la raison pure, la revision du texte, une table des matières qui termine le commentaire.

On se fera une idée de l'ampleur avec laquelle le sujet est traité quand nous aurons ajouté que le premier volume (grand format in-8 de 506 pages) est exclusivement consacré à l'exégèse de la *préface* et des *introductions* ! !

Nous en avons déjà assez dit pour faire comprendre que ce commentaire est indispensable à quiconque veut arriver à une connaissance indépendante du kantisme.

[1] *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.* Zum hundertjährigen Jubiläum derselben. Herausgegeben von Dr H. Vaihinger, Privat-Docent der Philosophie an der Universität Strassburg. Erster Band, erste Hälfte (1881), zweite Hälfte (1882). Stuttgart, Verlag von W. Speman.

Notre tâche serait terminée si nous pouvions résister à la tentation de puiser tant soit peu au riche trésor qui s'étale à nos yeux avec tant de complaisance. Nous voudrions donc signaler en courant ce qui nous a particulièrement frappé dans la lecture, non pas certes pour dispenser les personnes compétentes d'ouvrir le livre, mais au contraire pour leur donner un léger avant-goût des jouissances et des lumières qu'il leur tient en réserve.

Pour aujourd'hui nous ne nous occuperons guère que du titre, de l'épigraphe et de la dédicace de la *Critique de la raison pure*.

Le titre demande déjà à être complété. En appelant son ouvrage *Critique de la raison pure*, Kant semble ne se préoccuper que de l'une des grandes questions qu'il aborde dans cet écrit : Comment est-il possible d'arriver à la connaissance des choses au moyen de la seule raison ? mais il aborde aussi un second problème non moins important : *Comment l'expérience est-elle possible ?* De sorte que pour être fidèle à l'esprit qui l'anime l'ouvrage doit avoir pour titre : *Critique de la raison pure, théorie de l'expérience.*

Kant avait d'abord pris le titre de professeur ; mais il laissa tomber plus tard cette adjonction : faisant peu de cas des titres et des honneurs, si précieux aux yeux des demi-savants toujours soigneux de n'en omettre aucun, le philosophe se borne à signer Im. (Emmanuel) Kant.

L'épigraphe, empruntée à Bacon et ajoutée seulement à la seconde édition, est célèbre : « Je garde le silence pour tout ce qui ne concerne que ma personne ; quant au fond du travail, je prie qu'on veuille bien le considérer, non pas comme une fantaisie, mais comme une œuvre sérieuse ; il faut qu'on soit bien convaincu que je ne pose pas les bases d'une secte ou d'une théorie, mais que j'ai en vue le bien et la gloire de l'humanité. Ensuite que, sans oublier ses propres avantages, on songe au bien de tout le monde... et qu'on y prenne soi-même part. Enfin, il faut avoir bon courage ; il ne s'agit pas de concevoir ma réforme comme quelque chose d'infini et de surhumain, car en réalité elle met des bornes justes à l'erreur infinie : *quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.* »

Plusieurs écrivains, partisans du kantisme, ont proposé d'au-

tres devises. On connaît les vers de Gœthe, proposés par Witte[1]. C. de Rémusat préfère les paroles suivantes, empruntées à Condillac : « Soit que nous nous élevions, pour parler métaphoriquement, jusque dans les cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons pas de nous-même ; et ce n'est jamais que notre pensée que nous apercevons. » Un kantien enthousiaste, Villers, a proposé le mot suivant :

Et vérité est la massue
Qui tout le monde occit et tue.

Schopenhauer a récommandé une pensée de Pope : « Puisqu'il est raisonnable de douter de bien des choses, il faudrait en tout premier lieu douter de notre raison qui aimerait tant tout démontrer. » On a songé récemment à un mot fort significatif emprunté à Kant lui-même : *methodus antevertit omnem scientiam.*

Kant était avare de dédicaces. Il ne tenait ni à s'appuyer à quelque grand homme, ni à se procurer des bagues de diamant en flattant quelque prince. Faisant passer avant tout la reconnaissance, au-dessus de laquelle les vulgaires parvenus, qui font piédestal de tout, se croient haut élevés, le sage dédia son livre à un médecin inconnu (le Dr Bohlius) qui dans son enfance et sa jeunesse lui avait fait du bien, ainsi qu'à ses parents.

Kant n'était pas seulement reconnaissant mais encore modeste. Tout en offrant le manuscrit de son ouvrage immortel à un libraire de ses amis, il a soin de ne pas insister en disant qu'il n'est pas sûr qu'il fasse ses frais. Du reste le philosophe, qui demeura pauvre, ne demanda pas d'honoraires. L'éditeur lui donna de lui-même quatre écus (de 3 fr. 75 c. chacun) par feuille d'impression. Kant considéra la chose comme un cadeau, que l'éditeur eut soin de répéter à chaque nouvelle édition. Evidemment cet imprimeur-là était un homme de cœur, n'estimant pas qu'il faille en agir avec les gens de lettres comme avec des épiciers.

Nous arrivons ainsi à la grosse question de la seconde édition

[1] Wär' nicht die Seele sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Läg' nicht in uns des Gottes Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

de la Critique de la raison pure : elle a subi des changements importants dont il s'agit de déterminer la portée.

D'après certains écrivains (Jacobi, Feder, Michelet, Schopenhauer, Rosenkranz, J. E. Erdmann, K. Fischer) la seconde édition est essentiellement changée, et pas en bien ; d'après d'autres (Reinhold, Hartenstein, Cohen, Ueberweg, Zeller, Riehl) les changements ne sont pas essentiels et ils ont amélioré l'ouvrage sous le rapport formel. Le commentateur actuel entend ne prendre parti dans la controverse que quand il aura terminé son travail analytique. En attendant, et pour préparer la solution avec plus de sûreté, il a soin de commenter à part les passages importants des deux éditions.

On le voit, il s'agit ici d'une œuvre capitale poursuivie avec un soin minutieux. Nous espérons pouvoir de temps à autre revenir sur ce sujet dont l'actualité ne sera contestée par aucun homme au courant du mouvement des esprits. Le kantisme est depuis un siècle le centre de tout le mouvement philosophique. A l'heure présente surtout on éprouve plus que jamais le besoin d'aller demander au sage de Kœnigsberg le fil d'Ariane pour sortir du labyrinthe dans lequel on s'est plus que jamais engagé, faute d'avoir su profiter de ses leçons et de ses avertissements.

Edmond de Pressensé. — Les Origines.

En attendant de pouvoir rendre compte de cet ouvrage important, nous croyons être agréables à nos lecteurs en plaçant la table des matières sous leurs yeux.

Livre premier : Le problème de la connaissance.

Chapitre premier. — Le problème de la connaissance et le positivisme.

Chap. II. — Le problème de la connaissance et la nouvelle psychologie en Angleterre, en France et en Allemagne. — 1. La psychologie anglaise. — Stuart Mill. — Herbert Spencer. — 2. La théorie de l'intelligence de M. Taine. — 3. La nouvelle psychologie allemande. — Théories matérialistes et sceptiques de la connaissance.

Chap. III. — Le problème de la connaissance et l'école critique en Allemagne et en France. — Conciliation du cartésianisme et du kantisme ébauchée par Maine de Biran. — Descartes et Kant. — Maine de Biran. — Le criticisme français.

Chap. IV. — La vraie solution du problème de la connaissance. — Genèse et développement de la connaissance. Rôle de la volonté dans la connaissance. — Les conditions de la certitude.

Livre second : Le problème cosmologique.

Chapitre premier. — Le principe de causalité dans le monde. — § 1. La pensée ordonnatrice dans la nature. — § 2. La puissance formatrice dans les divers règnes de la nature.

Chap. II. — Les objections anciennes. — 1. L'atomisme. — L'organicisme.

Chap. III. — Les objections fondées sur la permanence et la transformation de la force.

Chap. IV. — La doctrine de l'évolution. — Le transformisme. — 1. La doctrine de l'évolution. — 2. Le transformisme moniste. — 3. La théorie de l'immanence. — Hegel. — 4. Le pessimisme. — Schopenhauer et Hartmann. — MM. Renan et Jules Soury.

Livre troisième : Le problème anthropologique.

Chapitre premier. — L'homme dans sa double nature. — 1. L'homme au point de vue physiologique. — 2. L'homme au point de vue intellectuel et moral.

Chap. II. — Les relations du physique et du moral. — 1. Le cerveau et la pensée. — 2. Objections tirées de la notion du mouvement.

Chap. III. — L'homme et l'animal. — 1. Position de la question. — 2. L'instinct et l'intelligence.

Chap. IV. — Le langage, son origine, son rôle dans la connaissance.

Chap. V. — La société humaine et les sociétés animales. — 1. Caractère spécifique de la société humaine. — Le contrat. — 2. Réfutation de la sociologie du positivisme et de la nouvelle psychologie allemande et anglaise. — 3. Les colonies et les sociétés animales. — MM. Perrier et Espinas.

Livre quatrième : L'origine de la morale et de la religion.

CHAPITRE PREMIER. — Le principe et l'origine de la morale. — 1. La morale du plaisir et la morale de l'intérêt. — 2. Réfutation de la morale de l'intérêt. — 3. Le déterminisme et la liberté. — 4. La morale indépendante. — 5. De la sanction.

CHAP. II. — 1. Le sentiment de l'idéal. — 2. Le sentiment du beau. — L'art. — Sa triple destination.

CHAP. III. — La religion, — sa nature, — son origine. — 1. La nature de la religion. — 2. Des diverses explications de l'origine et de la religion.

CHAP. IV. — Le sauvage. — L'homme primitif. — 1. Les peuples sauvages. — 2. L'homme des cavernes et celui des habitations lacustres.

REVUES

THEOLOGISCHE STUDIEN UND KRITIKEN

Directeurs : MM. Köstlin et Riehm.

Quatrième livraison.

Kühn : La vision du temple à venir dans Ezéch. XL-XLII, XLIII, 13-17; XLVI, 19-24. — *Köstlin* : Lettres de la cour électorale de Saxe à A. Tucher, à Nuremberg, des années 1518-1523. — *Enders* : Contributions à la correspondance des réformateurs. (Lettres de Vadian et de Bucer à Luther.) — *Heinrici* : Sur l'interprétation des figures dans les sépultures de l'antiquité chrétienne. — *Bulletin*, renfermant entre autres une annonce de « La Bible au seizième siècle », de S. Berger, par M. *Kähler*.

JAHRBÜCHER FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

Rédacteurs : MM. Hase, Lipsius, Pfleiderer et Schrader.

Quatrième livraison.

Otto Kuttner : La « Critique de la raison pure » et son importance pour le temps présent. — *F. Baethgen* : La valeur des anciennes versions des Psaumes au point de vue de la critique du texte. — *W. Weiffenbach* : L'interpolation à l'entrée de l'évangile de Marc. — *K. Benrath* : La « Somme de la Sainte Ecriture. » — *F. Barth* : Tertullien et sa manière d'envisager l'apôtre Paul dans ses rapports avec les apôtres primitifs. — *Benrath* : Note additionnelle à l'article sur Lucio Paolo Roselli (dans la 1re livraison de l'année.)

---

*

Theologische Studien aus Würtemberg

Directeurs : MM. Hermann et Zeller.

Quatrième livraison.

Nestlé : El, Elohim, Eloa. — *Jäger* : Etudes sur la doctrine du mal.— *E. Schneider* : Une procédure ecclésiastique sous le duc Christophe et la confession des théologiens wurtembergeois sur la cène (1560). — *Kittel* : La dernière évolution de la question du Pentateuque, III. — *Bossert* : Lettres du temps de la réformation en Franconie.

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft

Directeur : M. C. E. Luthardt.

Neuvième et dixième livraisons.

Franz Delitzsch : V. La chanson de la fontaine, Nomb. XXI, 17, 18. — *G. Schnedermann* : Jésus et le pharisaïsme. — *Heinr. Behm* : Remarques sur le christianisme de Justin Martyr. — *Adelb. Wiegand* : La jeunesse de Neander (1789-1813). — *Gottfr. Fritschel* : La doctrine du synode luthérien du Missouri sur la prédestination. — *Fr. Wolffgramm* : La croyance à l'immortalité chez les Grecs et les Romains. — *G. Sperl* : Gloses sur le 9e et le 10e commandement. (Selon la manière luthérienne de compter les commandements.)

Beweis des glaubens

Octobre.

R. Hemann : La tentation du Seigneur, (2e article.) — *Rob. Kübel* : Valeur apologétique de l'influence du christianisme dans le domaine de la culture humaine. (Fin.)— *Zöckler* : Les conférences du principal Alf. Barry sur la théologie naturelle. — *Le même* : Le spiritisme jugé par un catholique romain. (Le Dr W. Schneider de Lippstadt.) — Miscellanées. — Bulletin théologique.

Novembre.

O. Zöckler : La durée de la vie humaine. — *Heman* : La tentation du Seigneur. (Fin.) — *Langheinrich* : De la prière d'intercession. — *Z.* : J. J. van Oosterzee, nécrologie. — Mélanges. — Bibliographie.

Revue théologique (de Montauban)

Avril-juin 1882.

C. Bruston : Le document élohiste et son antiquité. (Second article.) — *S. Matthieu* : La doctrine du Verbe et de la Trinité dans Justin Martyr. — *Duby* : Etat actuel des nouvelles découvertes faites en Palestine. — *Charles Bois* : Revue de la philosophie française.

Juillet-septembre.

Aguiléra : Le principe du protestantisme. — *R. Lacroix* : Judas était-il présent à l'institution de la sainte cène? — *C. Bois* : Revue de philosophie française. — *J. Monod* : Barnabas, étude homilétique. — *C. de Faye* : Correspondance d'Ecosse. — Bulletin.

Revue philosophique

Dirigée par Th. Ribot.

Juillet.

C. Vignier : Le sens de l'orientation et ses organes chez les animaux et chez l'homme. — *H. Joly* : Psychologie des grands hommes. (Second article.) — *T. Ribot* : La volonté comme pouvoir d'arrêt et d'adaptation. — Analyses. — Périodiques italiens.

Août.

H. Marion : La philosophie de Francis Glisson. (Son influence sur Leibniz.) — *Delbœuf* : Déterminisme et liberté. (Troisième et dernier article.) — *H. Joly* : Psychologie des grands hommes. (Troisième article.) — Analyses, notices bibliographiques, périodiques allemands.

Septembre.

Ch. Secrétan : Le droit et le fait. — *G. Tarde* : Les traits communs de la nature et de l'histoire. — *E. Pannier* : Le syllogisme et la connaissance. — *A. Hérault* : La mémoire de l'intonation. — *G. Fonsegrive* : Sur le sens équivoque des mots « analyse » et « synthèse. » — Analyses et notices bibliographiques.

Octobre.

Espinas : Les études sociologiques en France. II. La science sociale contemporaine. — *P. Janet* : Un précurseur de Maine de Biran (Le médecin Rey Régis, de Montpellier.) — *Th. Ribot* : Les affaiblissements de la volonté. — Analyses, etc.

Novembre.

H. Joly : Psychologie des grands hommes. (Fin.) — *A. Espinas* : Les études sociologiques en France. II. La science sociale contemporaine. (Fin.) — Le Dr *Grocler* : Les principes de la mécanique et la liberté. (Réponse à M. Delbœuf.) — Analyses, notices bibliographiques, revue des périodiques étrangers.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

Essais sur les principaux problèmes de la philosophie théorique et pratique, par E. de Muralt. — Saint-Denis, imprimerie Charles Lambert, 1882.

The New Testament Scriptures : their claims, history and authority. Being the Croall lectures for 1882. By A. H. Charteris D. D., prof. of biblical criticism and biblical antiquities in the University of Edinburgh, and one of her Majesty's chaplains. — London, James Nisbet and Co., 21, Berners street, 1882.

Die Gottheit unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi. Acht Vorlesungen, gehalten von P. H. Liddon, Domherr und Professor an der Universität Oxford. Autorisirte Uebersetzung der 7. Auflage. Mit einem Vorwort von Ph. Fr. Mader, deutscher Pfarrer in Nizza. — Basel, Bahnmeier's Verlag (C. Detloff), 1883.

Les Origines. Le problème de la connaissance, le problème cosmologique, le problème anthropologique, l'origine de la morale et de la religion. Par E. de Pressensé. — Paris, Fischbacher, 1883.

Introduction à l'étude de la théologie protestante, par Ernest Martin, licencié en théologie. — Genève, A. Cherbuliez et Cie, Paris, G. Fischbacher, 1883.

EN SOUSCRIPTION :

Les grands traits de l'histoire religieuse de l'humanité, par César Malan. (Genève, A. Cherbuliez et Cie, éditeurs.) Prix de souscription : 6 fr., payables à la réception du volume. L'ouvrage ne paraîtra que si le chiffre nécessaire des souscripteurs est atteint. Voici un abrégé du sommaire de cet ouvrage. Il suffira pour donner une idée et du sujet du livre et de l'esprit dans lequel ce sujet y est traité.

Introduction : Les trois économies.

Livre I. L'homme cherchant Dieu.

Chap. I. — L'homme cherchant Dieu dans la nature. — Les peuples sauvages. — Les Huns et les Mongols. — Les Mexicains et les Péruviens. — Les Hindous. — Les Chinois et les Japonais. — Les Egyptiens. — Les peuples de l'Asie antérieure. — Les Mèdes et les Perses. – Les Arabes et les Turcs. — Conclusion.

Chap. II. — L'homme cherchant Dieu dans la conscience de lui-même. Introduction. — Les Grecs. — Les Romains. — Les peuples du Nord. — Conclusion du livre I. (La recherche de Dieu par l'homme aboutit au « dieu inconnu ».)

Livre II. Dieu cherchant l'homme.

Introduction. (Les deux pas de Dieu vers l'homme : la loi et l'évangile.)

Chap. I. — Dieu met sa volonté devant l'homme, dans sa loi. — 1° L'objet de l'action divine dans Israël. (Individualisme et socialisme.) — 2° L'Israël historique. — 3° L'initiative divine dans l'histoire d'Israël. (Les patriarches. Le Sinaï). — 4° Résultat de cette initiative pour la vie religieuse d'Israël. — 5° Rôle assigné à l'Israël dans l'histoire de l'humanité. — 6° Comment Israël a rempli sa tâche. — 7° La catastrophe et l'état actuel.

Chap. II. — Dieu met sa volonté dans l'homme, par son Esprit. — 1° L'œuvre de Dieu envers l'homme dans la personne de Jésus-Christ. (Ce que Jésus est : fils de l'homme et fils de Dieu. Ce que Jésus fait : le Christ, etc.) — 2° L'œuvre de Dieu envers l'homme par Jésus-Christ après lui. (Jésus-Christ fondement et non fondateur du « Christianisme »; son royaume « visible », etc.) — 3° Les Eglises historiques. (Question de l'Eglise en général, et, en particulier, des Eglises « nationales ». Le Réveil et Vinet; Spener et l'avenir, etc.) — 4° La civilisation chrétienne, et la philosophie religieuse, au sein du Christianisme. Résumé. Les faits. Les principes. — Conclusion générale.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1882.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages

La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle, par H. Vuilleumier :

Premier article 5

Second article 228

Troisième article 301

Quatrième article 413

Cinquième article 594

Le principe essentiel du protestantisme, de Frédéric Nippold, trad. par L. F. :

Second article 43

Troisième et dernier article 151

La prédication d'après M. H. Ward Beecher, par Aug. Baridon :

Premier article 59

Second article 130

Nouvel essai d'interprétation de l'oracle d'Emmanuel, dans la *Bible annotée*, par Gretillat 105

Darwin et la théologie, par H. F. E. DuBois. 205

Strauss et la théologie contemporaine, de A. E. Biedermann, traduit par Ch. Ritter 253

Une nouvelle édition des *Pensées* de Pascal, par J. F. Astié 269

Les déistes anglais et le christianisme, à propos de l'ouvrage de M. Ed. Sayous, par F. G. J. van Goëns 333

Liberté et nécessité. Traduit de l'allemand du Dr Eug. Dreher. . . 356

Dieu et l'homme, du Dr *H. Ulrici*. Seconde partie : Le corps et l'âme. Troisième article, par J. F. Astié. 442

Note sur la prophétie d'Emmanuel, par G. Godet 491

De l'autorité de l'Ecriture, par P. Chapuis (1er article) 525

Pages

Le déterminisme de Vauvenargues. A propos de l'ouvrage de l'Abbé Morlais. Par F. G. J. VAN GOËNS 543
Une nouvelle hypothèse géologique (du chevalier Jervis, de Turin) par ALB. REVEL 576
Rien de nouveau sous le soleil, par GRETILLAT 586

II. BULLETIN

ABBOT, EZRA. L'authenticité du quatrième évangile : preuves externes. (*Paul Chapuis.*) 81
BAEDEKER-SOCIN. Palestine et Syrie, trad. en français. (*H. V.*). . . . 176
BERNUS, AUGUSTE. Notice bibliographique sur Rich. Simon. (*H. V.*) . 521
CHASTEL, ETIENNE. Histoire du christianisme. I. Le christianisme avant Constantin. (*H. M.*). 86
Le même. II. De Constantin à Mahomet. (*Id.*) 190
Le même. III. De Mahomet à la Réformation. (*Id.*) 381
DUBOUX, EMILE. La physique de Descartes (*J. E. N.*) 195
GUTBERLET, CONSTANTIN. L'œuvre des six jours. (*Lucien Gautier.*) . . 173
HAURI, JEAN. L'islam et son influence sur la vie de ceux qui le professent. (*L. Gautier.*) 614
HENRY, MATTHIEU. Interprétation du livre de Job, trad. de l'anglais par H. Fargues. (*Lucien Gautier.*). 78
HOLTZMANN et ZÖPFFEL. Lexique théologique et ecclésiastique. (*V. R.*). 395
KAULEN. Dictionnaire ecclésiastique de Wetzer et Welte. (*Luc. Gautier.*) 282
KRÜGER, GUSTAVE. Remarques sur la version Segond. (*H. V.*). . . . 181
LUCIUS, P. E. L'essénisme dans ses rapports avec le judaïsme. (*P. C.*) 508
DE MAY, Henry. L'univers visible et invisible. (*E. de M.*). 97
MÉNÉGOZ, EUGÈNE. Le péché et la rédemption d'après saint Paul. (*L. D.*) 515
DE PRESSENSÉ, Edmond. Les origines. 623
RAMBERT, FRÉDÉRIC. Souvenirs et mélanges. (*Eug. Barnaud.*) 398
REUSS, EDOUARD. Histoire des Saintes Ecritures de l'Ancien Testament. (*H. V.*) 293
REVEL, ALBERT. Le Nouveau Testament traduit en italien. (*V. R.*) 178
RIEHM, EDOUARD. Le récit biblique de la création. (*Luc. Gautier.*) . 371
RIGGENBACH, BERNARD. L'assistance des pauvres et la Réformation. (*L. G.*) 519
STAEHELIN, RODOLPHE. Vadian, le réformateur de Saint-Gall. (*H. F. E.*) 389
THÖNES, CARL. L'idée chrétienne du mariage et ses adversaires modernes 391
VAIHINGER. H. Commentaire sur la Critique de la raison pure . . 620
WARNECK, Gustave. Esquisse d'une histoire des missions protestantes. (*H. V.*) 390

Pages

ZELLER, EDOUARD. La philosophie des Grecs avant Socrate, traduit par Emile Boutroux 403
ZÖCKLER, OTTO. La doctrine de l'état primitif de l'homme. (*Ad. Correvon.*) 183
Le même. Les témoins de Dieu dans le règne de la nature. (*V. R.*) 288

III. DIVERS

Statistique du personnel étudiant dans les facultés de théologie de l'Allemagne 199
Un Manuel des sciences théologiques (Zöckler) 201
Programme de la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne pour l'année 1882 502

IV. PÉRIODIQUES

Beweis des Glaubens 203, 297, 411, 524, 626
Jahrbücher für protestantische Theologie. 103, 203, 298, 625
Revue philosophique de M. Th. Ribot 104, 204, 299, 412, 627
Revue de l'histoire des religions 299
Revue théologique de Montauban 103, 298, 627
Theologische Studien aus Würtemberg 298, 523, 626
Theologische Studien und Kritiken 104, 202, 411, 625
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 523
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 103, 522
Zeitschrift für Kirchengeschichte 103, 203, 411
Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft 102, 296, 411, 523, 626
Zeitschrift für praktische Theologie 298, 524

BR
3
R4
année 15

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY